

21.0
п 78



ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

**Материалы
10-й Международной
научной конференции**



Российская академия наук
Институт философии
Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

**ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ:
патриотизм, гражданственность и отечественная культура**

К 200-летию со дня рождения Н.В. Станкевича

Материалы 10-й Международной научной конференции
3 октября 2013 г., Москва,
8-10 октября 2013 г., Белгород

Под общей редакцией
доктора философских наук С.А. Никольского



**Станкевич Николай Владимирович
(1813-1840)**

Москва – Белгород
2013

УДК 130.2
ББК 71.0
П 78

В ДАР

Редколлегия:

О.А. Воронина, С.М. Климова, И.Е. Кознова, С.А. Кутоманов,
А.Д. Майданский, С.А. Никольский, О.Н. Полухин, В.П. Римский

П 78

Проблемы российского самосознания: патриотизм, гражданственность и отечественная культура (к 200-летию со дня рождения Н.В. Станкевича) : материалы 10-й Международной научной конференции (Москва, 3 октября 2013 г., Белгород, 8-10 октября 2013 г.) : под общ. ред. С.А. Никольского / Ин-т филос. Рос. акад. наук, Белгородский гос. нац. иссл. ун-т. – М.: Белгород : ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2013. – 284 с.

ISBN 978-5-9571-0858-0

В основу сборника легли доклады, сделанные на совместной 10-й Международной научной конференции Института философии РАН и Белгородского государственного национального исследовательского университета по проблемам российского самосознания. В центре внимания авторов вопросы понимания патриотизма и гражданственности в системе смыслов и ценностей русской культуры в прошлом и настоящем, философско-политические парадигмы и образы российского самосознания, актуальные проблемы истории русской и современной отечественной философии. Отдельный раздел книги посвящен Н.В. Станкевичу, двухсотлетие со дня рождения которого отмечалось в дни проведения конференции.

УДК 300.36
ББК 15.56

Научное издание

ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ: патриотизм, гражданственность и отечественная культура (к 200-летию со дня рождения Н.В.Станкевича)

Материалы 10-й Международной научной конференции 3 октября 2013 г., Москва, 8-10 октября 2013 г., Белгород

Оригинал-макет Н.А. Гапоненко

Подписано в печать 05.12.2013. Гарнитура Times New Roman
Формат 60×84/16. Усл. п. л. 16,51. Тираж 500 экз. Заказ 507. Оригинал-макет, подготовлен и тиражирован в ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85

ISBN 978-5-9571-0858-0

«Белгородский государственный национальный исследовательский университет»
НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА
© Институт философии РАН, 2013
© Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 2013

Содержание

Раздел 1

Патриотизм и гражданственность в системе смыслов и ценностей русской культуры в прошлом и настоящем

<i>Полухин О.Н.</i> Приветственное слово	5
<i>Полухин О.Н.</i> Гражданственность и патриотизм. Проблемы патриотического воспитания в условиях глобализации	7
<i>Никольский С.А.</i> Просвещение – Гражданственность – Патриотизм	15
<i>Бабинцев В.П., Римский В.П.</i> Матрица русофобии в самосознании русской интеллигенции	31
<i>Воронина О.А.</i> Патриотизм versus гражданственность в современной России	46
<i>Власова В.Б.</i> Идея патриотизма в контексте реализации современных глобализационных процессов	52
<i>Домников С.Д.</i> Душа и Место: патриотическая топика в трудах Платона и Аристотеля	58
<i>Ивин А.А.</i> Тема патриотизма в отечественной культуре	66
<i>Кознова И.Е.</i> К вопросу о гражданственности в истории России	72
<i>Порус В. Н.</i> Патриотизм и университетская философия	83
<i>Бельская Т.В., Крюков А.И.</i> Влияние архетипных структурных элементов на эволюцию сознания и властно-общественные отношения	92
<i>Борисов С.Н.</i> Концепт насилия в современном российском самосознании	98
<i>Гнатенко Е.А.</i> Единство народа как научная и нравственная проблема	105
<i>Горелов А.А.</i> Pro и contra: Л.Н. Толстой о патриотизме	109
<i>Довгалик И.Г.</i> Формирование ценностных ориентаций современной территориальной общины в процессе мемориальной деятельности	115
<i>Жиров М.С.</i> Традиции народной художественной культуры как духовно-нравственные скрепы современного российского общества	120
<i>Кинаш Л.А.</i> Духовно-нравственные императивы творчества Г.В. Свиридова (на материале «записных книжек»)	126
<i>Кияк С.Р., Коваль И.М.</i> Связи Древнего Галича и Великого Новгорода: культурно-исторический и духовно-религиозный контекст	130
<i>Перетяжкин Г.Ф.</i> Псевдоморфозы истории и метаморфозы российского самосознания	136
<i>Попова О.В.</i> Концепция «Москва – второй Иерусалим» как градостроительный символ национальной идеи	143
<i>Столбова Н.В.</i> Феноменология кризисного европейского самосознания в контексте влияния на современную российскую духовность	146
<i>Сулима И.И.</i> Культура как основание формирования патриотизма	152
<i>Трошихин В.В.</i> Политическая культура в системе российского самосознания	158

Трунов А.А., Черникова Е.И. Российский ответ деструктивному вызову постмодерна	164
Цыплаков Д.А. Постсекулярная Россия: культурный код и национальное самосознание	170
Ширманова М.Ю. Проблемы самосознания русской культуры в эпоху цивилизационного конфликта в современной России	175

Раздел 2

Н.В. Станкевич как знаковая фигура русской культуры и философии

Сиземская И.Н. «Он был нашей гордостью и надеждой».	
О Николае Станкевиче	182
Щербатова И.Ф. Николай Станкевич в кругу немецкой философии	188
Литич Т.И., Литич В.В. Н. Станкевич в диалоге культур России и Германии	194
Салманова И.Ф. Переписка Н.В. Станкевича в контексте русской философско-исповедальной культуры	198
Заяц С.М. Николай Станкевич как знаковая фигура русской культуры	208
Гуцица В. Н. «Другой» Станкевич	213
Кара-Мурза А.А. Последнее путешествие Николая Владимировича Станкевича (Италия, 1839-1840 гг.)	218

Раздел 3

Отечественная философия как самосознание: культурно-исторический контекст, методы интерпретации и стереотипы понимания

Бубнов Ю.А. Рецепция перипатетической философии в западнорусской просветительской мысли	223
Дидык М.А. Идеи М.К. Петрова в современном философско-культурологическом контексте	228
Ерыгин А.Н. «Bildung» и образованность: европейская тема в российском самосознании (И.В. Киреевский – Б.Н. Чичерин / Г.Г. Шпет – М.К. Петров)	236
Климова С.М. Национальный вопрос в зеркале полемоса (размышления о «Хаджи Мурате» Л. Толстого)	243
Коротких В.И. Гегелеведческая концепция И.А. Ильина как феномен отечественной культуры начала XX века	250
Майданский А.Д. Советский европеец: феномен Э.В. Ильенкова	256
Мурадова Н.М. Самосознание в Серебряном веке: между мифом и реальностью	262
Финогентов В.Н. О религиозном устраниении этического (диалог с Н.О. Лосским, С.Н. Булгаковым и С.Л. Франком)	267
Фатенков А.Н. Онтогносеология М.А. Лифшица в ракурсе реалистической стратегии отечественной философии	279

Раздел 1
**ПАТРИОТИЗМ И ГРАЖДАНСТВЕННОСТЬ
В СИСТЕМЕ СМЫСЛОВ И ЦЕННОСТЕЙ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**

*О.Н. Полухин**

Приветственное слово

Уважаемые участники 10 Международной научной конференции «Проблемы российского самосознания: патриотизм, гражданственность и отечественная культура». Дорогие коллеги и все присутствующие! Разрешите всех вас приветствовать в стенах Белгородского государственного национального исследовательского университета.

Это вторая конференция в нашем университете под родовым названием «Проблемы российского самосознания», которая проходит под эгидой Института философии РАН вот уже на протяжении десяти лет в регионах России. Первый раз мы встречали участников 4 Всероссийской конференции «Проблемы российского самосознания: архаическое, традиционное и инновационное начала» в мае 2009 г. Сейчас статус конференции изменился – она проходит как международная.

И мы рады приветствовать в наших стенах не только гостей из Москвы, прежде всего, заместителя директора Института философии РАН, доктора философских наук, профессора Сергея Анатольевича Никольского, коллег из многих регионов России и Белгорода, но и многоуважаемых гостей из дальнего и ближнего зарубежья:

– с. Терезу Оболевич, доктора философии из Краковского Папского университета;

– Синиша Атлагича, доктора политических наук Белградского государственного университета, Республика Сербия;

– Лазаревича Анатолия Аркадьевича, доктор философских наук, директора Института философии НАН Беларуси;

– отца Евгения Гнатенко, кандидата философских наук, священника РПЦ, доцента Луганского государственного университета внутренних дел имени Э.А. Дидоренко (Украина);

– Кияк Святослава Романовича, доктора богословия, доктора философских наук из Прикарпатского национального университета им. В. Стефаника (Украина);

– Крюкова Алексея Игоревича, доктора наук по государственному управлению из Харьковского регионального института государственного

* Олег Николаевич Полухин, доктор политических наук, профессор. Ректор федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Белгородский государственный национальный исследовательский университет» (НИУ «БелГУ»), 308015, Россия, г. Белгород, ул. Победы, 85. E-mail: pon@bsu.edu.ru.

управления Национальной академии государственного управления при Президенте Украины (г. Харьков, Украина); и многих других.

Нынешняя конференция имеет еще и ту особенность, что она посвящена юбилею Николая Владимировича Станкевича (27 сентября /9 октября/ 1813 г. – 25 июня /7 июля/ 1840 г.). Именно завтра исполнится ровно двести лет со дня его рождения.

Николай Владимирович Станкевич родился двести лет назад в деревне Удеревка тогда Острогожского уезда Воронежской губернии, хотя есть мнение, что Бирюченского уезда, а сейчас – Алексеевского района Белгородской области. Есть точка зрения, что родился он в Острогожске, а в деревне, принадлежавшей его отцу, богатому помещику, где и провел свои детские годы. Интересно, что его дед по отцовской родовой линии был сербом, который в 1757 г. переехал в Россию и принял российское подданство.

Одно несомненно, что сейчас место его рождения, как и историко-литературный музей им. Н.В. Станкевича находится на земле Белгородчины. Думаю, что административные трансформации в территориальном межевании России и краеведческие споры не изменили места Н.В. Станкевича в истории отечественной культуры и философии. Наши гости побывают на родной деревне Н.В. Станкевича (это предусмотрено регламентом конференции).

С именем Н.В. Станкевича мы связываем начало институализации свободной философии и литературы в России.

Еще в годы учения в Воронеже он дружил с поэтом из народа Алексеем Кольцовым. Восемнадцатилетним юношей, поступив в Московский университет на отделение словесности, он объединил в своей скромной московской квартире многих молодых русских литераторов и увлеченных науками и философией студентов. Н.В. Станкевич одним из первых вступил в диалог с немецкой философией, а популяризация идей Фихте, Канта, Шеллинга и Гегеля в его окружении, их критическое восприятие и переосмысление применительно к российским реалиям на многие годы определило философский ландшафт нашей страны.

В эти годы творческие и человеческие отношения объединяли молодого Николая Станкевича как с мало известными нам Януарием Неверовым, Иваном Ключниковым, Василием Красовым, Сергеем Строевым, Яковом Почекой, Иваном Оболенским, Осипом Бодянским, Александром Келлером, так и с будущими великими отечественными писателями и мыслителями – Константином Аксаковым, Виссарионом Белинским, Михаилом Бакунным, Василием Боткиным, Тимофеем Грановским, Михаилом Катковым и многими другими.

Из этого «неформального молодежного объединения» и вырос знаменитый **кружок Станкевича**, «невидимый университет» русской литературы и философии, из которого вышли будущие «западники» и «славянофилы», «идеалисты сороковых» и раздражители косного «общественного мнения», споры которых до сих пор будоражат российскую интеллигенцию и власть.

С любви к малой Родине, к уважительному и бережному отношению к великим творцам отечественной культуры, родившимся на бескрайних про-

сторях России, и начинается патриотическое воспитание в наш столь непростой век глобального диалога цивилизаций и создания «глобальных университетов».

Надо отметить, что Н.В. Станкевич, наряду с такими земляками, как литератор и философ Николай Николаевич Страхов, который родился 28 октября 1928 г. в Белгороде, публицист, педагог и родоначальник отечественной социологии Александр Иванович Стронин, родившийся 20 февраля 1826 г. в слободе Ракитиной, Хотмышского уезда, тогда Курской губернии, а ныне Белгородской области, составляют плеяду белгородцев, писателей, ученых и философов, которыми по праву гордится Белгородская земля.

И если наследию Н.Н. Стрхова *за последнее десятилетие* мы в нашем университете и других вузах области уделяли и уделяем большое внимание (проведено несколько научных конференций и семинаров, опубликованы монографии и десятки научных статей, готовятся дипломные работы и диссертации, его имя носит наша университетская научная библиотека), то жизнь и творчество Н.В. Станкевича как-то остается на периферии интересов белгородских и российских ученых и творческой интеллигенции. А о судьбе, биографии и творчестве А.И. Стронины, как и многих других знаменитых ученых и мыслителей, уроженцев Белгородчины, почти не упоминается в нашем культурном кругу, как региональном, так и общероссийском. Эти пробелы необходимо ликвидировать.

Думаю, что наша сегодня конференция станет заметной вехой в изучении не только творчества Н.В. Станкевича, истории русской культуры и философии в контексте проблем, связанных с формированием гражданственности и патриотизма в сознании современной молодежи и самосознании российской интеллигенции, но и послужит прологом для новых открытий и ликвидации «белых пятен» в культурно-цивилизационном интересе России.

УДК 37. 017.4

*О.Н. Полухин**

Гражданственность и патриотизм.

Проблемы патриотического воспитания в условиях глобализации

Ключевые слова: гражданственность, патриотизм, национальная идея, самоидентификация, патриотическое воспитание.

Аннотация: формирование гражданственности как важнейшей основы современного общества в условиях концептуального формирования национальной идеи невозможно без переосмысления понятия патриотизма в новом, глобальном контексте развития России не только как научной категории, но

* Олег Николаевич Полухин, доктор политических наук, профессор. Ректор федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Белгородский государственный национальный исследовательский университет» (НИУ «БелГУ»), 308015, Россия, г.Белгород, ул. Победы, 83, E-mail: pon@bsu.edu.ru.

и как элемента чувственного восприятия. В данном аспекте, на всех этапах патриотического воспитания молодежи чрезвычайную важность приобретает четкое разделение истинного патриотизма и лжепатриотизма.

* * *

Основными компонентами, необходимыми для формирования истинного гражданина, являются гражданственность и патриотизм. Иногда гражданственность, патриотизм, государственный взгляд на жизнь приобретают значение синонимов. Но это не значит, что можно говорить об их тождественности. Объектом гражданственности является государство, объектом же патриотизма выступает Отечество-Родина. Гражданственность и патриотизм органически объединяются, когда государственные интересы совпадают с интересами Отечества. В течение последних 20 лет многие страны мира были потрясены глубочайшими политическими кризисами. Структура биполярного мира, сменилась однополюсностью, сегодня появились тенденции уже к многополярности в урегулировании международных отношений.

Все чаще приходится слышать об усугубляющемся политическом кризисе, как в отдельных странах, так и в мире, вспыхивающих практически по всей территории планеты локальных конфликтах. Не стало исключением и наше государство. Россия в течение нового этапа своей истории с 1991 года жила в состоянии практически постоянной политической нестабильности. Это путь 1991 года, тяжелое и болезненное изменение политической системы страны, события октября 1993 года. Кроме того, объективно вынужденная вести пассивную политику в отношении одного из своих субъектов федерации, Россия была вовлечена в локальный внутренний конфликт с Чеченской республикой, принимая активное участие в данном конфликте, порой разрешая его при помощи военных мер (ведя боевые действия с декабря 1994 года по август 1996 года и с сентября 1999 до второй половины 2000 года). Некоторая стабилизация политического процесса в стране стала просматриваться только в конце 1999-2000 году.

Осмысление понятия патриотизма начинается с момента формирования наций, создающихся, по мнению Флориана Знанецкого, группой интеллектуалов, принадлежащих к этносу, своего рода умственной аристократией эпохи, которая вырабатывает комплекс представлений, становящийся основой генотипа национальной культуры. К такой аристократии можно отнести в первую очередь религиозных деятелей и ученых, жрецов. Так на первых этапах формирования наций и государств они всегда находились в верхней части иерархической пирамиды. Исполняемые ими функции – религиозная, властная, политическая, бюрократическая, научная, педагогическая, информационная, военная – требовали патриотической направленности в любой деятельности.

Рассматривая дальнейшую историю понятия патриотизма, можно говорить об утере во многих странах, с развитием государственности, его первоначальной функции регулирования всех сторон общественной жизни. А также о неправомерном сужении понятия патриотизма до уровня обслуживания защитной функции государства.

Категория патриотизм имеет различные толкования, ассоциируемые с такими высоко духовными понятиями, как Родина, Отечество.

Так, Владимир Даль достаточно четко определял категории, непосредственно связанные с патриотизмом – «**Патриот**, любитель Отечества, ревнитель о благе его, отчизнолюб, отечественник, от-чизник. **Патриотизм**, любовь к отчизне. **Патриотический**, отчизненный, отечественный, полный любви к отчизне. **Патримониальный**, отеческий, отний, отчий, отчиный» [3, с. 21].

В словаре русского языка С.И. Ожегова *патриотизм* – преданность и любовь к своему Отечеству, своему народу.

Словарь по этике предлагает нам определять данную категорию таким образом: «*Патриотизм* (греч. *palet* – родина) – это социально-политический и нравственный принцип, в обобщенной форме выражающий чувство любви к родине, заботу об ее интересах и готовность к защите ее от врагов. Патриотизм проявляется в гордости за достижения родной страны, в уважении к ее историческому прошлому и в бережном отношении к народной памяти, национально-культурной традиции» [9, с. 244].

Западная наука понимает *патриотизм*, как «преданность людей своим группам, с которыми они себя отождествляют».

Современная российская наука также выводит свои понятия патриотизма, рассматривая его как «осознание конкретным человеком своего особого, любовно возвышенного, преданного отношения к Отечеству, проявляющегося в целенаправленной деятельности по его прогрессивному развитию и процветанию» [2, с. 109]; «совокупность действий, направленных на процветание своей Родины, это не движение против чего-либо, а движение за те ценности, которыми располагают общество и человек»; «чувство, объективирующее человека в общество. Он предполагает не борьбу за свое личное, а борьбу за общее, которое в известной мере становится личным. ... Я – патриот – это не значит, что человек отдал себя обществу. Это означает, что общество, в котором он живет, дает ему все для жизнеутверждения, и он его сознательная, созидаящая часть» [1, с. 279].

Исходя из приведенных выше воззрений на категорию патриотизма, выведем определение. В узком смысле **патриотизм** – это характеристика любви человека к своей Родине, готовности к самопожертвованию во имя ее. В широком смысле, при условии сохранения истинности первой трактовки, патриотизм – это духовное качество человека, составляющее его мировоззрения, его гражданских позиций, отражающее позитивное социальное отношение индивида к Родине, Отчизне.

Исходя из данного определения, можно выделить основной аспект, составляющий качественный компонент патриотизма – духовность. Духовность – специфически человеческое качество, характеризующее мотивацию и смысл поведения личности, позиция ценностного сознания, свойственная всем его формам – нравственной, эстетической, художественной, религиозной и политической. Основным отличием духовности является то, что данное

качество не доступно ни животному, ни моделирующим действия человека машинам [9].

Данная трактовка позволяет нам четко ограничить группу элементов, влияющих на содержание и развитие как духовности, так и патриотизма. Среди них можно выделить тесно взаимосвязанные культуру, религию, язык и историю. Каждый из данных элементов можно рассматривать через призму перечисленных форм ценностного сознания человека.

Так, культура может представлять перед нами в форме нравственных норм, сложившихся в данном обществе, принятого здесь эстетического вкуса, религиозного мировоззрения, политических ориентиров, выражающихся в произведениях искусства.

Религия, являющаяся в узком смысле частью культуры, в широком – может определять ее изменение и развитие.

В свою очередь язык, как средство вербального общения между людьми, выражает отношение конкретного индивида к объекту обсуждения, корректирует воззрения индивидов в процессе общения, участвует в создании новых культурных ценностей.

Чувство патриотизма выражает гордость за Отечество, привязанность, любовь к родной стране, природе, истории, национальной культуре, чувство этнической принадлежности. Поэтому, говоря о патриотизме, как духовной идее способной определять жизнь человека и государства, стоит также отметить, что патриотизм не может существовать в виде чисто теоретической идеи. Чувство патриотизма может возникнуть только тогда, когда субъект патриотизма вступит в практические отношения с объектом патриотизма, когда он не просто будет осознавать себя гражданином государства, а когда начнет действовать, как истинный патриот.

Основой этого действия является осознание, самоидентификация со своей Родиной, своей страной.

Немаловажным в самоидентификации человека с Отечеством является восприятие имени государства. Имя страны не возникает случайно, как бессмысленный набор символов. Оно вынашивается годами, веками, отражает доброе отношение человека к своей земле, истории и легализуется при создании государства, как символ духовного единения индивидов. Так, С.Л. Мухина, в частности, выдвигает версию о том, что имя нашего государства могло произойти от названия древних героических народов [5, с.82-83] – этрусков, учителей древних римлян, называвших себя русенами или русичами; древнего народа России, упоминавшегося в работах восточных авторов начала нашей эры; мужественных роксоланов, рассказы о которых сохранились в работах античных писателей; народа, упоминаемого в славянской «Велесовой книге» – русколанов, живших на земле Русколани.

Итак, имя страны, государства, как духовный и духообразующий символ требует определенного уважения и поклонения этому символу. Соответственно существуют позитивное и негативное отношение к имени государства. В последнее десятилетие на страницах отечественной прессы можно было отследить постоянное использование названия государства, и наимено-

вания основного народа государства в негативном плане – русская мафия, русские – воры, русские – недалекие люди, русские – захватчики. Кроме того, и Основной Закон нашего государства, принятый в 1993 году был не совсем этичным по отношению к истории названия нашей страны, ее населению. Так, на волне демократических настроений, оголтелой космополитизации и скрытого патриотизма, в Конституции России было закреплено положение о новом определении людей, живущих в России – присвоение им наименования «россияне», что не столько послужило консолидирующей силой для нашего многонационального государства, сколько стало скрытым мотивом для возможного разрушения национального самоопределения и замалчивания наименований народов, населяющих наше государство, и прежде всего, как доминирующую – нацию русских.

В мировой практике такое отношение в национальной культуре не ново. Так, к примеру, в Конституции национальной республики Франции записано положение о том, что человек любой национальности, принявший французское подданство, становится французом. С одной стороны это хорошо – законодательно отрицается сама возможность развития шовинистских и националистических настроений. Но с другой стороны, такое положение позволяет называть французами людей, не относящихся исторически к стране с богатыми историческими, культурными политическими традициями пришедшим с других континентов, привнесшим свою культуру, историю, свои морально-этические и этнические нормы. Таким образом, при достаточно высокой экспансии иностранцев в такую небольшую по территории, в сравнении с Россией, страну, как Франция, подобное положение вещей может привести к разрушению национальной самобытности, культуры, норм, сложившихся в обществе.

Для того, чтобы избежать подобного разрушения государства, на первом месте при идентификации себя с государством, должна стоять одна из высших духовных категорий – Родина. По словам И.А. Ильина, Родина – есть нечто от духа и для духа. Таким образом, понятие «моей Родины» может быть ограничено до уровня района, города, села, улицы, дома, группы друзей, трудового коллектива [2, с. 111]. Такое местничество в патриотическом чувстве особенно пагубно действует на социально-духовный климат в большой стране, к каковому относится и Россия. Академик МПА, доктор философских наук В.И. Лутовинов предлагает свое видение типологии лжепатриотизма [4, с. 42-43].

За последнее время Россия «де юре» успела отказаться от четкой морально-политической доктрины, закрепив в Конституции догмат о том, что ни одна идеология не может быть признана государственной, и, не предложив ничего взамен. Таким образом, беззаветное служение Отечеству потеряло поддержку со стороны национальной идеи. Это позволило развиваться спекулятивным воззрениям на почве патриотизма. Многие из них представляли собой формы так называемого лжепатриотизма. У понятия патриотизма попытались отнять его самостоятельность, сделать разменной картой в процессе политической борьбы. Такая политизация патриотизма также как и его

космополитизация, одинаково разрушительно влияют на понимание нашими соотечественниками смысла служения Отечеству. В первом случае срабатывает формула: «Что хорошо для меня – то хорошо для государства». Во втором случае, при космополитизации общественного сознания, на первый план встает так называемая любовь к Вселенной, человечеству, а любовь к Родине объявляется практически несостоятельной, ненужной.

Концепция «просвещенного» патриотизма предлагает создавать политические теории на основе элементов различных идеологических концепций политики, например социализма, капитализма. Это несправедливо: любовь к Родине не может быть привита искусственно, она всегда самобытна.

Типология лжепатриотизма приводит нас к необходимости определения истинного патриотизма. *Истинный патриотизм* – это одна из наиболее значимых, непреходящих ценностей, выступающая в единстве духовности, гражданственности и социальной активности личности, осознающей свою неразрывность и нераздельность с Отечеством, свой долг и значимость в интересах его возрождения и надежной защиты.

Как мы можем увидеть, истинный патриотизм в нашей стране основывается непосредственно на национальной русской идее.

Русская идея была сформулирована еще в XI в. и представляет собой триаду «Православие – самодержавие – народность». Она была изложена митрополитом Илларионом в середине XI в. в «Слове о законе и благодати» на основе уже имеющегося православного опыта и государственного устройства земли» [2; 7, с. 97]. Тем более, русский патриотизм отличает «особая любовь к родной природе; высокая гуманистическая направленность русской патриотической идеи; приверженность к православию; соборность и законность; общность, как устойчивая склонность и потребность русских людей в коллективной жизни; отрицание шовинизма и национализма».

Исходя из вышесказанного, можно определить, что русская идея, исторически внедрявшаяся в общественное сознание российских граждан, держивалась, как основных добродетелей, умеренности, терпимости и уважения ко всему живому. Эти качества одновременно являются определяющими истинного патриотизма: любви к своей Родине, умеренности в притязаниях, терпимости к соседним государствам и уважения к живущим рядом национальностям.

Таким образом, можно говорить о доминирующей роли русской идеи в историческом формировании патриотизма, а также о вероятном превращении русской национальной идеи в истинный патриотизм.

Итак, можно заключить, что категория патриотизм – понятие сложное и многоплановое. По поводу этого понятия существует множество различных воззрений. Говоря о патриотизме можно выделять патриотизм истинный и ложный, истинный и местнический, истинный и псевдопатриотизм. Понятие истинного патриотизма связано с историческим духом государства, его основной идеей, исторически сложившимися моральными нормами этноса, образующего государство. Кроме того, «патриотические чувства и идеи только тогда нравственно возвышают народ и человека, когда сопряжены с уваже-

нием к народам других стран и не вырождаются... в психологию национальной исключительности» [7, с. 85].

Патриотическое воспитание граждан является важным фактором стабильности в государстве. Так, одной из основных задач, возлагаемых на систему патриотического воспитания, в Государственной программе «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2001 – 2005 годы» определялось обеспечение решения задач «по консолидации общества, поддержанию общественной и экономической стабильности, упрочению единства и дружбы народов Российской Федерации». Под патриотическим воспитанием в Программе понималась систематическая и целенаправленная «деятельность органов государственной власти и организаций по формированию у граждан высокого патриотического сознания, чувства верности своему Отечеству, готовности к выполнению гражданского долга и конституционных обязанностей по защите интересов Родины» [6]. Программа сыграла заметную роль в усилении патриотического воспитания в России. Одной из важнейших задач патриотического воспитания является формирование личности, которая будет способна воспринимать высшие ценности бытия, проявлять любовь к своей Отчизне.

Составной частью патриотического воспитания является военно-патриотическое воспитание, предусмотренное Федеральным законом «О воинской обязанности и военной службе».

В России исторически предопределено, как высшее качество человека – безграничная любовь, готовность к самопожертвованию во имя Родины. Такая неразрывная связь истории народа, его судьбы с беззаветным служением России, на первый план выводит проблему воспитания защитников Отечества, делает армию эталоном нравственности и отношений в обществе.

Венцом развития теории воспитания защитника Отечества на досоветском этапе осмысления настоящей категории, стал Курс военно-прикладной педагогики Д.Н. Трескина [10]. Каналом распространения патриотического воспитания являлись армейская служба, учебные заведения, пресса.

С появлением в начале XX века новой формы Российского государства, Советской России, а затем и Советского Союза в ситуации постоянной идеологической конфронтации с рядом западных буржуазных стран, понадобились новые подходы к воспитанию патриотизма. Появились новые угрозы. Государству стало необходимо защищать себя не только с точки зрения территориальной, но и идеологической безопасности. Необходимо было оградить страну от влияния противоречащих государственной социалистической идеологии буржуазных идей других стран. Поэтому новый этап развития патриотического воспитания, формирования гражданственности можно назвать идеологическим.

Основными задачами идейно-воспитательной работы определялись формирование определенного мировоззрения, отвечающего интересам государства; дальнейшее укрепление патриотического воспитания масс; воспитание нравственных качеств гражданина государства; борьба с чуждым государству идейным влиянием; идеологическое обеспечение и окраска обучения.

Также необходимо отметить тот факт, что идейное воспитание предусматривало научный подход к процессу воспитания, что определяло негативность примитивного воздействия на массы, и необходимость дифференцированного подхода к каждому индивидууму.

Идейное воспитание включало в себя создание самодостаточной личности. Идейно убежденный человек рассматривался как патриот у которого самые яркие свершения, дела, поступки были одухотворены любовью к Родине. Человек, стремящийся сделать свое Отечество сильным, процветающим, могучим.

Что касается каналов распространения идейного воспитания, то среди них выделялись образовательные учебные заведения, средства массовой информации, служба в армии.

После развала Советского Союза и появления нынешней формы нашего государства – Российской Федерации, произошел определенный идеологический коллапс, в связи с которым идейное воспитание, потерявшее свой базис перестало существовать. От всей системы советского военно-патриотического воспитания на государственном уровне осталась разве что начальная военная подготовка. За двадцатилетнюю историю новой России появилось только два государственных документа, попытавшихся определить новые подходы к патриотическому воспитанию граждан. Это Президентская программа патриотического воспитания 1995-2000 годов и государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2001-2005 годы», принятая постановлением Правительства РФ от 16 февраля 2001 года.

Итак, говоря о сущности патриотического воспитания в России можно отметить, что оно во все времена рассматривалось, как объективно необходимая деятельность государства, государственной элиты по формированию у граждан страны, в целях консолидации общества и формирования гражданского менталитета, чувства долга перед Родиной, верности и беззаветной преданности, любви к своему Отечеству, а именно – развитие патриотических чувств.

O.N. Polukhin. *Grazhdanstvennost' and patriotism. Problems of patriotic education in the conditions of globalization*

Keywords: *grazhdanstvennost'*, patriotism, national idea, samoidentifikaciya, patriotic education.

Annotation: forming of *grazhdanstvennosti* as major basis of modern society in the conditions of the conceptual forming of national idea it is impossible without pereosmysleniya of concept of patriotism in the new, global context of development of Russia not only as to the scientific category but also as an element of perceptible perception. In this aspect, on all stages of patriotic education of young people.

Литература

1. Геллер Э. Нации и национализм. М., 1991.
2. Горбова М. А. Методологические основы патриотического воспитания старшеклассников // Патриотическая идея накануне XXI века: прошлое или будущее России. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Волгоград, «Перемена», 1999. С. 109.

3. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 1935.
4. Лутовинов В.И., Некрасов П.Ф. На благо Отечества! Или что такое патриотизм // Ориентир, 2000. № 12. С. 42-43.
5. Мухина С. Л. Имя страны, народа и патриотизм II Патриотическая идея накануне XXI века: прошлое или будущее России. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Волгоград, «Перемена». 1999. С. 82-83.
6. О государственной программе «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации, на 2001-2005 годы», принятая постановлением Правительства РФ от 16 февраля 2001 года // Российская газета. №49. 12 марта 2001 г.
7. Попов С. П. Вернуться к данному Богом // Патриотическая идея накануне XXI века: прошлое или будущее России. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Волгоград, «Перемена», 1999.
8. Семенов А. И., Сулов А. А Патриотизм и духовное возрождение России // Патриотическая идея накануне XXI века: прошлое или будущее России. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Волгоград, «Перемена», 1999. С. 85.
9. Словарь по этике. Под ред. Кураева В. И. М., Политиздат. 1989.
10. Трескин Д. Н. Курс военно-прикладной педагогики. Дух реформы русского военного дела. Киев, 1909.

УДК 37. 017.4

*С.А. Никольский**

Просвещение – Гражданственность – Патриотизм

Ключевые слова: личность, общество, государство, просвещение, гражданственность, патриотизм.

Аннотация: Составными частями процесса правильного развития и согласования интересов личности (индивида) и общества (государства) выступают «просвещение» (основанная на знании смелость пользоваться собственным умом) и «гражданственность» (поступок). В этом случае результатом их проявления становится «патриотизм».

* * *

Согласно определениям энциклопедий, патриотизм (от греч. πατριότης – соотечественник, πατρίς – отечество) – нравственный и политический принцип, а так же социальное чувство, содержанием которого является любовь к Отечеству и готовность человека подчинить ему свои частные интересы. Важность рассмотрения этого чувства (а именно эту ипостась патриотизма я предполагаю анализировать) диктуется прежде всего его социальной значимостью. Любовь к Отечеству предопределяет приоритет интересов целого (страны, общества, государства) над интересами индивида, личности, равно как и готовность идти на жертвы ради этого приоритета.

Вместе с тем, в наименовании «патриот» (ко многому обязывающему и лестном для каждого), заключены сложные вопросы. Во-первых, наше Отечество, как для других людей их собственное, в своей истории и в настоящем бытии являет не только совокупность достойных и благих дел, но также дел недостойных, заслуживающих осуждения, вредных. Прославляя, гордясь и

* Никольский Сергей Анатольевич. Институт философии РАН (Москва), заместитель директора, доктор философских наук: e-mail: s-nickolsky@yandex.ru.

указывая как на пример на первые, мы, если хотим оставаться справедливыми, не можем не осуждать вторые. Если же оправдывать и дела недостойные только потому, что они совершены нами (а своих осуждать нельзя), то это, очевидно, патриотизм племенной, хотя и часто встречающийся. Впрочем, в том, что считать достойным и благим, а что – постыдным и вредным, от нас, жителей страны, требуется согласие. Если таковое достигнуто, то мы можем величать друг друга патриотами, а при несогласии – либо осуждать свое Отечество, что обычно считается непатриотичным, либо закрывать на безобразия глаза и упрекать осуждающих безобразия в отсутствии патриотизма.

Еще более сложно, на мой взгляд, обстоит дело со второй половиной определения патриотизма – с готовностью подчинить свои частные интересы интересам Отечества, то есть государства и/или общества. Примеры, когда при наличии противостояния личного и общественного индивид принимает решение жертвовать личным ради общественного, мягко говоря, не часты. Напротив, мы повсеместно видим, что приоритет отдается личному. Но обычно тот, кто так поступает, склонен доказывать, что его личное совпадает с общественным и он патриот.

Думаю, что оба случая (жертвы личным ради общественного и подчинения общественного личному), при всем пиетете по отношению к субъекту таких действий, правильно все же считать отклонениями от нормы. А норма – это состояние, при котором личное и общественное совпадают, что является результатом правильного развития и согласования интересов как личности (индивида, человека), так и общества (страны, государства).

При каких условиях достигается состояние, когда интересы личности и общества совпадают и чувство патриотизма, равно как и патриотический поступок, для человека оказывается органичным и естественным? Моя гипотеза заключается в том, что составными частями процесса правильного развития и согласования интересов личности (индивида) и общества (государства) выступают «просвещение» и «гражданственность» и в этом случае результатом их проявления становится «патриотизм».

Исследователю очевидно, что патриотизм – историческое явление. Для рассмотрения этого примера обращусь к историческому событию, описанному Л.Н. Толстым, к патриотизму героев «Севастопольских рассказов» времен русско-турецкой войны. Произведение это, как известно, было задумано и исполнено как цикл очерков об увиденной писателем войне. В нем, при свойственной очерковому жанру документальности, предметом художественного освоения становится русское мировоззрение (в первую очередь – патриотизм), воссоздаваемое Толстым в эпоху серьезных испытаний духовных и нравственных сил народа. Впрочем, такое расхожее определение, как «испытание духовных и нравственных народных сил», мало что дает для понимания рассматриваемого явления. Из него не ясно, какова природа испытания и его источник? Почему так часто этого испытания желает некоторая, романтически и патриотически настроенная часть общества – дворянство и почему нет ни одного персонажа из крестьян, у которого бы такое желание родилось? И, наконец, почему желание испытаний, в том числе смерти за царя и

отечество, не сохраняется даже у этой, патристически-романтически настроенной части дворянской молодежи, как только она сталкивается с реальной войной или, того хуже, оказывается на краю гибели?

На мой взгляд, в «Севастопольских рассказах» Толстой впервые ставит проблему перемены акцентов и даже смены ценностных приоритетов. Говоря так, я имею в виду следующее. Каждый социальный слой, продуцируя и осваивая свой тип культуры, живя в ней, осознает и рационализирует ее посредством определенных смыслов и ценностей, с неизбежностью выстроенных иерархически. Но вот этого социального слоя касается мощное социальное событие — война, которое устраивает своеобразную проверку как каждому из этих элементов, так и той иерархии, в которой они существуют. И зачастую содержание их меняется, а иерархия выстраивается по-новому. И то, что, например, было жизненно важно для отцов, становится малосущественным для детей.

Прежде всего, в «Севастопольских рассказах» Толстой ставит цель выработки собственного личного правдивого представления о войне как особом катастрофическом социальном феномене. Приглашая к этому читателя, он пишет: вы «увидите войну не в правильном, красивом и блестящем строе, с музыкой и барабанным боем, с развевающимися знаменами и гарцующими генералами, а увидите войну в настоящем ее выражении — в крови, в страданиях, в смерти...» [7, т.2, с. 93]. И еще — в отношении собственного философско-художественного метода: «Где выражение зла, которого должно избегать? Где выражение добра, которому должно подражать в этой повести? Кто злодей, кто герой ее? Все хороши и все дурны. «Герой же моей повести, которого я люблю всеми силами души, которого старался воспроизвести во всей красоте его и который всегда был, есть и будет прекрасен, — правда [7, т.2, с. 144-145].

Уже в кавказском цикле Толстой начал пробовать себя и в размышлениях о русском духе, к чему неоднократно будет возвращаться позднее, в данном повествовании сравнивая его с воинским духом — храбростью «южных народов». По его мнению, дух южан основывается на «скоро воспламеняемом и остывающем энтузиазме». Дух русского солдата иного рода. Его трудно разжечь, как и погасить. «Для него не нужны эффекты, речи, воинственные крики, песни и барабаны: для него нужны, напротив, спокойствие, порядок и отсутствие всего натянутого. В русском, настоящем русском солдате никогда не заметите хвастовства, ухарства, желания отуманиться, разгорячиться во время опасности: напротив, скромность, простота и способность видеть в опасности совсем другое, чем опасность, составляют отличительные черты его характера» [7, т.2, с. 82-83]. Толстой не ограничивается общими констатациями, а предпринимает своеобразный социологический анализ, даже попытку создания типологии русского солдата. Среди разнообразия типов им выделяются три основных: покорные (хладнокровные и хлопотливые), начальствующие (суровые и политичные), отчаянные (забавники и развратные). «Покорные хладнокровные» — тип, встречающийся чаще всего и

наиболее милый, «соединенный с лучшими христианскими добродетелями: кротостью, набожностью, терпением и преданностью воле божьей, – есть тип покорного вообще. Отличительная черта покорного хладнокровного есть ничем не сокрушимое спокойствие и презрение ко всем превратностям судьбы, могущим постигнуть его. Отличительная черта покорного пьющего есть тихая поэтическая склонность и чувствительность; отличительная черта хлопотливого – ограниченность умственных способностей, соединенная с бесцельным трудолюбием и усердием. ... Тип отчаянного, точно так же как и тип начальствующего, хорош в первом подразделении – отчаянных забавников, отличительными чертами которых суть непоколебимая веселость, огромные способности ко всему, богатство натуры и удаль, – и так же ужасно дурен во втором подразделении – отчаянных развратных, которые, однако, нужно сказать к чести русского войска, встречаются весьма редко, и если встречаются, то бывают удаляемы от товарищества самим обществом солдатским. Неверие и какое-то удалство в пороке – главные черты характера этого разряда» [7, т. 2, с. 54 – 55].

Впрочем, не только в Кавказской, но и в Крымской войне, уже в начальной ее фазе Толстой явственно различает «войну дворянскую» и «войну народную» со свойственными каждой из них ценностями, в том числе – и с разным толкованием патриотизма. В первых частях цикла – «Севастополь в декабре месяце» и «Севастополь в мае» тема «господ на войне» прорисовывается явственно и порой, на наш взгляд, граничит с авторским чувством презрения к изображаемым в ней некоторым персонажам из дворян, несмотря на декларируемое стремление к беспристрастной правдивости. Здесь он продолжает кавказскую линию о войне, о которой один из его героев говорит как о войне «в прекрасной стране и в прекрасной компании». Так, подробно повествуется об одном из офицерских застолий в городе, на котором вдоволь хорошего вина, на серебряном подносе человек приносит чай со сливками и крендельками и можно под фортепианный аккомпанемент спеть цыганскую песенку. В продолжение слов подполковника, что без удобств воевать невозможно, следует подтверждающая реплика одного из участников вечеринки: «...Я не понимаю и, признаюсь, не могу верить, – сказал князь Гальцин, – чтобы люди в грязном белье, во вшах и с неумытыми руками могли бы быть храбры. Этак, знаешь, этой прекрасной храбрости дворянина, – не может быть» [7, т.2, с. 115]. Естественно, что говоря в таком контексте о храбрости, князь вполне мог бы употребить и слово патриотизм.

Несовместимо с господскими представлениями и известие о том, что траншею на бастионе пришлось уступить нападавшим туркам. Вот как реагируют на это вышедшие навстречу отступающим солдатам участники недавнего офицерского застолья.

« – Ну, как вам не стыдно, – отдали траншею. Это ужасно! – сказал Гальцин...

О! Это ужасный народ! Вы их не изволите знать, – подхватил поручик Непшитшетский, – я вам скажу, от этих людей ни гордости, ни патриотизма, ни чувства лучше не спрашивайте. Вы вот посмотрите, эти толпы идут, ведь

тут десятой доли нет раненых, а то все *асистенты*, только бы уйти с дела. Подлый народ! Срам так поступать, ребята, срам! Отдать *нашу* траншею! – добавил он, обращаясь к солдатам.

Что ж, когда *сила*! – проворчал солдат.

И! Ваши благородия, – заговорил в это время солдат с носилок, поравнявшихся с ними, как же не отдать, когда перебил всех почитай? Кабы наша сила была, ни в жисть бы не отдали. А то что сделаешь? Я одного заколол, а тут меня как ударит... о-о-о! – застонал раненый. А в самом деле, кажется, много лишнего народа идет, – сказал Гальцин, останавливая опять того же высокого солдата с двумя ружьями. – Ты зачем идешь? Эй ты, остановись!

Солдат остановился и левой рукой снял шапку. Куда ты идешь и зачем? – кричал он на него строго. – Него...

Но в это время, совсем вплоть подойдя к солдату, он заметил, что правая рука его была за обшлагом и в крови выше локтя.

Ранен, ваше благородие!

Чем ранен?

Сюда-то, должно, пульей, – сказал солдат, указывая на руку, – а уж здесь не могу знать, чем голову-то прошибло, – и, нагнув ее, показал окровавленные и слипшиеся волосы на затылке.

А ружье другое чье?

Стуцер французский, ваше благородие, отнял; да я бы не пошел, кабы не евтого солдатики проводить, а то упадет неравно, – прибавил он, указывая на солдата, который шел немного впереди, опираясь на ружье и с трудом таща и передвигая левую ногу.

А ты *где* идешь, мерзавец! – крикнул поручик Непшитшетский на другого солдата, который попался ему навстречу, желая своим рвением прислужиться важному князю. Солдат тоже был ранен» [7, т.2, сс. 120 – 122].

Итак, с одной стороны, пропитанный патриотизмом, но неприметная и не акцентированная – простая жизненная логика солдата, непосредственно участвовавшего в сражении, согласно которой естественно и не позорно отдать врагу свое укрепление, если обороняющиеся в большинстве перебиты и его, врага, сила взяла верх. А с другой, материализованные опереточно-романные фантазии о патриотизме, о военной чести и долге, заявляемые господами офицерами, однако, столь нагло, что они чуть ли не кажутся истинными. И лишь устроенная господами «проверка» на предмет действительных ранений солдат обнажает скромную силу «работающих войну» крестьян, равно как и постыдную самоуверенность забавляющихся войной господ. Впрочем, в отличие от Кавказа, «забавникам» при позиционной войне в Крыму, коль они оказываются на передовой, тоже становится не до смеха. На переднем крае дело войны состоит лишь во взаимных непрекращающихся ни днем, ни ночью артобстрелах и в редких пехотных вылазках. Война здесь напоминает исправно и безостановочно работающую машину, перемалывающую человеческие тела без различия достоинств, чинов и состояний.

Кульминационное место испытаний человеческого естества в первом очерке цикла – четвертый бастион. И опять Толстой показывает две разные

точки зрения на патриотизм посредством разных точек зрения на этот «страшный бастион»: тех, кто на нем никогда не был; и тех, кто живет там. Первые убеждены, что четвертый бастион есть верная могила для каждого, кто пойдет на него. Вторые, говоря про бастион, скажут, что там сухо или грязно, тепло или холодно в землянке. Продолжая погружать читателя в прозу военной жизни, автор выводит его на дорогу к бастиону, а там начинается сплошная грязь. Едва ли не каждая часть текста содержит в себе это слово. Вот солдат, размахивая руками и осклизаясь под гору, по жидкой грязи, со смехом пробегает мимо; траншея наполнена жидкой, желтой, вонючей грязью выше колена; изрытое грязное пространство, окруженное со всех сторон трупами; пушка, до половины потонувшая в грязи и т.п.

Эта грязь, смешанная с кровью, собственно, и есть прозаический образ войны, противостоять которой гораздо труднее, нежели вообразить противостояние в войне в ее придуманном героическом выражении. Война как работа – вот толстовское определение этого явления, ставшее основополагающим в отечественной прозе о войне уже в XX веке. Поэтому и образ солдата как незаметного рабочего войны (вспомним одного из героев «Войны и мира» – капитана Тушина) займет центральное место в толстовском сюжете. И исполнять эту работу кому как не крестьянину приличнее всего. «Взгляните в лица, осанки и в движения этих людей: в каждой морщине этого загорелого скуластого лица, в каждой мышце. В ширине этих плеч, в толщине этих ног, обутых в громадные сапоги, в каждом движении, спокойном, твердом, неторопливом, видны эти главные черты, составляющие силу русского, – простоты и упрямства; но здесь на каждом лице кажется вам, что опасность, злоба и страдания войны, кроме этих главных признаков, проложили еще следы сознания своего достоинства и высокой мысли и чувства» [7, т.2, с. 106]. Вот пример крестьянского патриотизма – не называемого, патриотизма как части естества.

* * *

Патриотизм, как очевидно, бывает разных видов. Я уже сказал о патриотизме естественном, крестьянском. Но часто он бывает в то же время и патриотизмом неразвитым, «племенным». В этом случае индивид может совершать что угодно, лишь бы это не противоречило интересам его сообщества. Явление морали «для своих» и «для чужих» хорошо известно. Таким же может быть и патриотизм.

Племенной, народный патриотизм, общественность прекрасно исследуется, например, Н.С. Лесковым в рассказе «Отборное зерно». Лесковский сюжет – классический пример нашей отечественной «социбельности», если говорить словами одного из героев, смысл которой в том, что «вор у вора дубинку украл и какое от этого вышло для всех благополучие жизни» [6, т.7, с. 282]. Коротко сюжет таков. На большой выставке демонстрируется сноп пшеницы с зернами небывалого размера и качества, выращенной якобы в одной из центральных губерний России. К хозяину снопу с предложением о покупке идут разные иностранцы, но он из чувства патриотизма принимает решение продать всю собранную в его имении пшеницу русскому купцу. За

продавцом, к тому же, идет слава щедрого жертвователя «на славян», воевавших на Балканах против турок. То есть, он – патриот из патриотов. При покупке составляется подробнейший договор, из которого следует, что купцу назад дороги нет и он, рискуя потерять крупный задаток, обязуется купить все зерно.

Каково же его удивление, когда приехав на место, он выясняет, что купил зерно вполне посредственное (сор), а знаменитый сноп был составлен из отдельных специально подобранных по всему полю колосьев. Купец, однако, не теряется, а предлагает помещику купить даже больше и по более высокой цене, чем уже куплено, с тем, чтобы нагрузить баржу полностью (зерно предполагалось везти по реке) и чтобы на ней не было ничего чужого зерна. Так и сделали.

Далее купец страхует баржу* [6, т.7, с. 298-299] и отправляется к известному на реке лощману, который проводит суда через Толмачевы пороги на Курином переходе и о котором говорится, что он «с вида сер, но ум у него не черт съел». Лощман Иван Петров все понял, но отвечал так: «...У нас, на Куриной переправе, в прошлом году страховое судно затонуло и наши сельские на том разгрузе вволю и заработали, а если нынче опять у нас этому статься, то на Поросячьем броде люди осерчают и в донос пойдут. Там ноне пожар был, почитай все село сгорело, и им строиться надо и храм поправить. Нельзя все одним нашим предоставить благостыню, а надо и тем. А поезжай-ко ты нынче ночью туда, на Поросячий брод, да вызови из третьего двора в селе человека, Петра Иванова, – вот той раб тебе все яже ко спасению твоему учредит. Да денег не пожалей – им строиться нужно» [6, т.7, с. 302].

Естественно, баржа с «отборным» зерном пошла ко дну. «Зато на берегу точно гулянье стало – погорелые слезы высохли, все поют песни да приплясывают, а на горе у наемных плотников весело топоры стучат и домики, как грибки, растут на погорелом месте. И так, сударь мой, все село отстроилось, и вся беднота и голытьба поприкрылась и понаелась, и божий храм поправили. Всем хорошо стало, и все зажили, хвалящее и благодарящее господа, и никто, ни один человек не остался в убытке – и никто не в огорчении. Никто не пострадал!» [6, т.7, с. 303].

Но как же страховое общество, разве оно не заплатило? Конечно, заплатило! Так это, – возразили рассказчику, – разве «социабельность, а не гадость?» «Да разумеется же социабельность!», – отвечал рассказчик. «А страховое общество – не русская, а немецкая затея. А коли среди его акционеров есть и русские, то это такие, которые «которые с немцами знают да всему заграничному удивляются и Бисмарка хвалят». А Бисмарк до того дошел, что «уже стал проповедовать, что мы, русские, будто «через меру своею глупостью злоупотреблять начали», – так пусть его и знает, как мы глупы-то». И рассуждают так вовсе не «плуты и дураки», а «благополучные россияне» [6, т.7, с. 304].

* О страховых компаниях говорится: «Заводили у нас страховые компании господа иностранцы и думали, что их Рейн или Дунай – это все равно, что наши Свирь или Волга, и что их лощман и наш – это опять одно и то же. Ну нет, брат. – извини!».

На содержание понятия патриотизм сегодня оказывает влияние и явление глобализации, в научной литературе активно исследуемое. Сущностной особенностью глобализации в современном мире может быть признан тот факт, что в соответствии с логикой развития этого явления все большее число наций находится между собой не в пассивном контакте, а вовлекается в два активных взаимодействующих процесса. Это, во-первых, процесс все более усиливающегося сотрудничества и, во-вторых, процесс ужесточающейся конкуренции. Для наций, целенаправленно рефлектирующих по этому поводу (как это наблюдается, например, в Китае), при сознательном выборе в процессе глобализации субъектов гуманитарного сотрудничества значение придается историческим, экономическим, политическим, религиозным составляющим развития взаимодействующих стран, равно как и подобию (похожести) их общественного и государственного устройства. Сотрудничество с избранными субъектами взаимодействия (если имеет место сознательный выбор, а не изучение самопроизвольно сложившегося порядка вещей) в этих сферах может идти довольно далеко, в том числе – вплоть до создания нового глобального социального организма, свидетелями начального этапа становления которого в лице новой Европы – Европейского союза – мы, к примеру, являемся. Что же до усиления процессов конкуренции, то они продолжают и в рамках новых образований, которые под влиянием глобализации в форме нового сотрудничества создаются. (К примеру, конкурентные экономические отношения не отменены в рамках ЕС). Таким образом, если сотрудничество в условиях глобализации эволюционирует в сторону целенаправленных и избирательных контактов, то конкурентные отношения все более приобретают характер абсолютный.

Глобализацию нельзя считать исключительно новым феноменом, возникшим на рубеже XX – XXI столетий. Явления глобализации в истории бывали и раньше. Их порождало создание новых технических средств, посредством которых связи между обществами становились более тесными и интенсивными. Так, например, изобретение парового двигателя, активизировавшего, в частности, морские коммуникации, равно как радио и телеграфа, также были явлениями глобализации. Вместе с тем, современная глобализация отлична от тех ее проявлений, которые имели место в прошлом. Она возникла благодаря двум новым изобретениям – телевидению и Интернету. При этом, новой глобализации в том виде, как она проявляется в сфере культуры, присущи два качества, которых не было ранее: это возможность наблюдать происходящее в режиме реального времени («on line») и возможность непосредственного взаимодействия, то есть возможность для участвующих в ней субъектов в информационном отношении становиться непосредственными участниками события.

Говоря о глобализации, которую мы наблюдаем сегодня, нужно отметить, что для взаимодействующих обществ она создает такие последствия, которых не было прежде. Для каждого из участников этого процесса возрастает потребность и значимость адекватного понимания происходящего, то

есть требуется аутентичное восприятие тех ценностей и смыслов, которые стоят за происходящим и которые транслируются в процессе взаимодействия. Так, если, в «обществе-реципиенте» в реальности не происходят демонстрации за права сексуальных меньшинств, то после знакомства с подобного рода явлениями в «обществе-доноре», например, посредством телевидения, в «обществе-реципиенте» может не только обостриться интерес к этому явлению, но также может произойти реальный сдвиг в направлении конкретных форм его публичности. Интерес переходит в вопросы: о причинах этого явления; о формах, в которых оно имеет или должно иметь место; о том, каковы стоящие за этим явлением смыслы и ценности; о том, как эти новые смыслы и ценности соотносятся со смыслами и ценностями, которыми «общество-реципиент» живет традиционно.

Задумываясь и анализируя эту проблему, «общество – реципиент» обращается к углубленному осмыслению, новой оценке и, что не исключено, к необходимости инвентаризации и пересмотру своих собственных смыслов и ценностей, которые активизируются в связи с наблюдаемым новым явлением. То есть, «общество – реципиент» приходит к осознанию того, что для лучшего понимания и адекватной оценки чужой культуры в принципе, необходимо углубленное познание и, если требуется, то и переосмысление отдельных элементов культуры собственной. И если это явление переложить на терминологию «глобалистики», то оказывается, что при глобализации возникает не только опасность подавления чужой культуры, но и возможность ее стимуляции и актуализации, что мы иногда смешиваем с регионализацией.

Взаимное развитие культур в процессе глобализации происходит не всегда и, тем более, редко случается автоматически. Свойство взаимного развития культур не имманентно глобализации как таковой. Напротив, иногда мы являемся свидетелями явлений, когда культура «общества-реципиента» при встрече с культурой «общества-донора» приходит в упадок, разрушается. Разрушение это, как правило, происходит в три этапа. На первом искажаются артефакты культуры «общества-реципиента»: в изначально присущие им смыслы и ценности привносится иное содержание или в имеющемся содержании смешаются акценты. На втором этапе востребованность обществом собственных смыслов и ценностей сокращается, они вытесняются на обочину информационного культурного пространства. И, наконец, на третьем, наступает их полное забвение. Параллельно происходит заполнение информационной сферы артефактами культуры «общества-донора» и возникает реальная угроза перестроения национального самосознания «общества-реципиента», в перспективе – утрата самоидентификации его членами.

Вместе с тем возможна и обратная ситуация, при которой культура «общества-донора» при взаимодействии с культурой «общества-реципиента» в отдельных аспектах начнет воспринимать в себя элементы чужой культуры как свое органическое дополнение и сама начнет изменяться. Также органически культура «общества-реципиента» может «дополняться» культурой «общества-донора». Глобализация, таким образом, при определенных условиях может сделаться возможностью для уничтожения одной культурой дру-

гой, для переформатирования сознания больших групп людей. Но она же может оказаться и стимулом для развития каждой из культур или даже их обеих. Излишне доказывать, что сказанное в полной мере относится и к понятию патриотизма. Впрочем, вернусь к его анализу на примерах из отечественного бытия.

* * *

Говоря о патриотизме наряду с уже сказанным, думаю, также можно выделить патриотизм «бессознательный», не основанный на знании и собственном ответственном решении человека. Патриотизм может иметь и «географическое» измерение. Известно, что в период гражданской войны в России в начале XX века крестьяне активно боролись против вторжений иностранных интервентов, но до тех пор, пока захватчики находились на близком расстоянии от их деревень. Они защищали свои дома и не желали идти дальше. Поступали ли они патриотично? Несомненно. Но также справедливо и то, что их патриотизм имел «местный», локальный характер. Впрочем, не стоит думать, что локальный патриотизм это нечто второсортное. В человеческой душе у него есть своя ниша и в отличие от патриотизма других видов он самый массовидный. Лев Толстой, например, так писал о своем родовом гнезде накануне своего ночного ухода 28 октября 1910 года: «Без своей Ясной Поляны я трудно могу представить Россию и мое отношение к ней. Без Ясной Поляны я, может быть, яснее увижу общие законы, необходимые для моего отечества, но я не буду до пристрастия любить его» [2, с. 53].

Есть, наконец, патриотизм, нацеленный на лучшее желаемое будущее, патриотизм «жертвенный». Он был явлен «декабристами» – офицерами-организаторами восстания 14 декабря 1825 года. Известна оценка А.И. Герцена, данная им, вышедшим «...сознательно на явную гибель, чтобы разбудить к новой жизни молодое поколение и очистить детей, рожденных в среде палачества и рабелепия». Несомненно, что все офицеры-декабристы имели лучшее по тем временам образование – как домашнее, так и полученное в специальных заведениях. Они были знакомы с европейским строем жизни и европейской культурой, хорошо знали культуру отечественную. Собственно, именно в этом контексте они и породили в своей интеллектуальной среде идеи ограничения самодержавия, выработки Конституции, отмены крепостного права, народного просвещения и пр. Их интеллектуальный и нравственный импульс, равно как и поступок, можно считать ярким образцом высшего вида патриотизма – патриотизма просвещенного, гражданского.

Не менее ярким примером проявления жертвенного патриотизма, рожденного из просвещения и гражданственности, был так же поступок семи наших соотечественников, «демонстрация семерых». Она была проведена 25 августа 1968 года на Красной площади и выражала протест против введения в Чехословакию войск СССР и других стран Варшавского договора для пресечения «Пражской весны» – общественно-политических реформ в Чехословакии.

Говоря о патриотизме как состоявшемся историческом событии, но нацеленном в будущее, нельзя не упомянуть имени Петра Яковлевича Чаадаева. Именно с него в русской философии начинается отсчет систематической

разработки темы патриотизма в русском мировоззрении с особым вниманием к вопросу о месте и роли России в мировой истории и соотношения путей развития России и Запада.

Публикация в 1836 году первого «Философического письма», которое, по словам А.И. Герцена, «потрясло всю мыслящую Россию», вызвало и высочайшую реакцию – царь объявил Чаадаева умалишенным. Что же в интересующем нас ключе содержало в себе это философское произведение, значимость которого не утрачена и доныне?

Центральное, на мой взгляд, место первого письма – беспрецедентный по точности и смелости обличительный и, одновременно, патриотический по сути тезис о «внеисторическом» положении русских, что предопределяет, в частности, их неспособность, как выражается Чаадаев, «благоразумно устраиваться» в действительности. По его мнению, «одна из самых печальных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, в некоторых отношениях более нас отсталых. ...Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его теперешнему состоянию, на нас не оказали никакого действия. То, что у других составляет издавна самую суть общества и жизни, для нас еще только теория и умозрение» [9, с. 18]. «Оглянемся кругом себя, – продолжает философ. – Разве что-нибудь стоит прочно на месте? Все – словно на перепутьи. Ни у кого нет определенного круга действия, *нет ни на что добрых навыков, ни для чего нет твердых правил, нет даже и домашнего очага, ничего такого, что бы привязывало, что пробуждало бы ваши симпатии, вашу любовь, ничего устойчивого, ничего постоянного*; все исчезает, все течет, не оставляя следов ни вовне, ни в вас. В домах наших мы как будто в лагере; в семьях мы имеем вид пришельцев; в городах мы похожи на кочевников, хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы – к своим городам. И никак не думайте, что это не имеющий значения пустяк. Несчастные, не будем прибавлять к остальным нашим бедам еще одной лишней – созданием ложного представления о себе самих, *не будем воображать себя живущими жизнью чисто духовных существ, научимся благоразумно устраиваться в нашей действительности...*» [9, с. 19].

Пафос патриотической критики Чаадаева направлен прежде всего против рабства. Действительно, в то время как в европейских странах (а именно с Европой Чаадаев сравнивает Россию) институт рабства изжил себя и остался в далекой истории, в России, спустя семьсот лет после принятия христианства, в XVII веке он вошел в силу в форме прикрепления крестьян к земле, а вместе с землей – к господам, слугам царя. При этом, в отличие от европейского рабства, распространявшегося в основном на пленных, то есть иноплемеников, в России невольником был свой же народ. Кроме того, господа, становясь в положение угнетателей собственного народа, что, согласимся, было сильнейшей язвой нравственного характера (о чем, в частности, свиде-

тельствуют личные переживания и судьба Л.Н. Толстого), сами были не свободны – и как угнетатели, и как подданные более высокого господина.

Именно это состояние тотальной зависимости, предполагающей либо подчинение, либо угнетение, и было главным препятствием для появления в обществе свободного человека-патриота, для активного развития его творческой самостоятельности. Положение зависимости, невозможности принимать самостоятельные решения в значительной мере и определяло «внеисторичность» и практическую невозможность сознательного патриотизма для всего народа, так как реальная конструктивная история может быть результатом только самостоятельности личностей, их согласованного между собой исторического творчества.

Надо отметить, что форма патриотизма как философской критики России и русских была одной из постоянных тем нашей гуманитарной мысли. Так, вопросом о патриотизме через пятьдесят лет после Чаадаева задается К.Д. Кавелин, отвечая на него в том же, что и Чаадаев, ключе. Также как и автор «Философических писем», причиной неподвижности общества Кавелин видит «нашу нравственную личную несостоятельность и негодность», «личное нравственное ничтожество». Способная к сколько-нибудь активным действиям часть российского общества ничтожно мала. И перемены происходят по следующей схеме: «Когда по ходу вещей наступала пора сменить обветшалые формы, замечалось, что сложившиеся долгим временем привычки ослабевали и расшатывались; но из-под них не прорывались ни бешеные страсти, ни непомерные притязания гордой мысли; вместо того, сквозь трещины оседающего здания проступали плесень и гнилость и их усиление служило предвестием, что будет перемена, что она близится. Наконец, она действительно наступала: государство призывало микроскопическое меньшинство к преобразованию и при его сочувствии и деятельном участии проводило реформу, которая совершалась обыкновенно молча. После того, гнилость и плесень на время еще продолжались и даже как будто усиливались, а затем понемногу исчезали, впредь до приближения нового перелома в государственной жизни» [9, с. 19].

Таким образом, в отличие от Европы, равно как и от представлений об общественном развитии, которые предлагали славянофилы, либеральный историк Кавелин задачу изменения субъекта исторического процесса видит в том, чтобы с помощью государства вызвать к жизни и деятельности отдельного человека, личность, в лучшем случае «микроскопическое меньшинство». Сделать это, однако, трудно. До сих пор «нас нельзя назвать ни хорошими, ни дурными людьми: мы не подлежим нравственному измерению». Мы ненадежные люди «по легкомыслию и ветрености», по «умственной и нравственной нищете». Любопытно, что прошло почти полвека, а Кавелин формулирует о России и русских тот же тезис, который в свое время формулировал П.Я. Чаадаев.

Конечно, в названных случаях патриотические поступки были направлены против существующей системы государственности, знаменовали необходимость ее коренного совершенствования или смены. Объективно они бы-

ли направлены на ослабление существующей в стране государственной власти, не поддерживались и даже осуждались большинством населения, снижали авторитет власти в глазах мирового сообщества. Однако вряд ли кто-либо возьмется оспаривать, что они были патриотичными именно в силу критики современного им государства.

Вместе с тем, очевидно, что наше признание декабризма и «демонстрации семерых» патриотичными обуславливается исключительно тем, что оба явления далеко отстоят от нас в истории. И если, к примеру, протест в форме «демонстрации семерых» по какому-либо поводу повторится сегодня, то он точно так же будет государством подавлен и общественным мнением большинства осужден именно в силу их (государства и общественного мнения) понимания патриотизма. Об этом – вреде патриотизма, который «возводит в добродетель... всякое присвоение чужого для увеличения могущества своего отечества», о его языческой сущности, противной христианству писал и Лев Толстой, так до сих пор нами и не услышанный [7]. Тема патриотизма обширна. Поэтому сосредоточить свое внимание далее я хотел бы на том, что считаю в ней главным – на патриотизме просвещенном, гражданственным.

* * *

Под термином «просвещение» понимаются два явления. Идейное течение, особый тип мировоззрения в Европе и Америке XVIII века, основанный на убеждении в решающей роли разума и науки в познании «естественного порядка», который соответствует «подлинной» природе человека и общества. Очевидно, что это определение нельзя признать рабочим в связи с темой патриотизма. В рассматриваемом контексте уместно второе толкование, предложенное И. Кантом: «*Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* – имей мужество пользоваться *собственным* умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения» [5, т. 6, с. 25].

Кантовское определение характеризуется рядом принципиально важных особенностей, которые должны быть отмечены. Во-первых, просвещение по Канту невозможно без такого качества личности, без такой ее решимости, при котором она отказывается от какого-либо внешнего патронажа или патернализма – «руководства со стороны кого-то другого». Просвещенность, во-вторых, есть решимость личности не просто признать возможность быть самостоятельной, но и реально «пользоваться своим рассудком» на свой страх и риск, то есть осуществлять это практически.

Очевидно, что эти качества просвещенной личности напрямую никак не детерминированы определенным уровнем социально-экономического или политического развития общества, состоянием государства, наличием или отсутствием гражданского общества и его институтов. То есть, просвещение не возникает автоматически на каком-то уровне общественного развития.

И, с другой стороны, высокий уровень общественного развития не гарантирует просвещенности. Просвещение индивида может иметь место на довольно низкой стадии общественного развития и отсутствовать на высокой. Просвещенные люди появляются вне этих социальных детерминант, просвещение возникает как бы само по себе. Но так ли просвещение спонтанно или на чем-то все же основывается?

Уже в самом кантовском определении содержится указание на такую основу. Основа мужества – знание. Без знания нет ума, которым человек может воспользоваться. Речь, однако, не идет о какой-либо обширной образованности. Для решимости пользоваться своим умом человеку достаточно обладать знанием в какой-либо одной сфере. И именно в этой сфере от него естественно ожидать мужественного использования своего ума. Чтобы иметь возможность пояснить сказанное и полнее раскрыть тему патриотизма, я обращаюсь к одному из наиболее ярких и глубоких литературных произведений на тему патриотизма – философскому сказу Н.С. Лескова «Левша». Как точно подметил Л.А. Аннинский, «баснословие» Лескова звучало «вызовом тому истовому, страшно серьезному, почти молитвенному народолюбию, которым было тогда охвачено общество» [1, т. 5]. Народолюбие же, как известно, было одним из синонимов русского патриотизма.

* * *

Завязка сказа в том, что во время посещения Англии император Александр Павлович составил себе мнение, будто тамошняя оружейная кунсткамера содержит такие совершенства, «что как посмотришь, то уже больше не будешь спорить, что мы, русские, со своим значением никуда не годимся» [6, т. 5, с. 475]. Ему оппонирует сопровождающий атаман Платов. Однако его возражение – «мои донцы-молодцы без всего этого воевали и двенадцать язык прогнали» нельзя признать превосходящим замечание Александра I.

Впрочем, в одном месте повести, рисуя образ Платова, Лесков выбивается из вроде бы определенной ему роли – олицетворения грубой силы, слепо любящей Родину. «Мысль Платова» была: «что и наши – на что взглянут, все могут сделать, но только им *полезного ученья* нет». (Здесь и далее выделено мной. – С.Н.). И совсем неожиданное, имеющее отношение к загадочному тезису о «полезном учении»: Платов мысленно «представлял государю, что у аглицких мастеров совсем на все другие правила жизни, науки и продовольствия, и *каждый человек у них себе все абсолютные обстоятельства перед собою имеет. и через то в нем совсем другой смысл*» [6, т. 5, с. 480].

Что значит зашифрованный автором тезис «абсолютные обстоятельства» перед каждым человеком? Думаю, одна из разгадок – указание на такое устройство общества, при котором, во-первых, между человеком и неким Абсолютом нет промежуточного звена-посредника, как, например, в России самодержавного монарха. И, во-вторых, что каждый член общества равен всем остальным как в общественном сознании, так и в реальности, перед лицом закона.

Концентрированный тезис об «абсолютных обстоятельствах» будет далее раскрыт на примере увиденного левшой* английского общества, жизни, личности и производственной деятельности работников, упоминаний о человеческих правах и «человечкиной душе». Именно на этой содержательной основе читатель составит себе представление об английском патриотизме и ему четче будет видна та малая жизненная почва, на которой произрастает патриотизм российский, чья малая искра мелькнула в левше. Итак, напоследок англичане дарят императору стальную блоху, умеющую танцевать, а император дает задание Платову изыскать способ, «чтобы англичане над русскими не предвзвышались». Получив от атамана наказ, тульские мастера не просто оказались вынуждены посредством своих знаний «жить своим умом», но были к этому обязаны. Они начинают действовать. Определив, что соперничество с англичанами вероятнее всего возможно в военной сфере, они выбирают именно того святого, который олицетворяет собой «военное одоление» и отправляются не в Москву или в Киев, а к избранному ими «профильному» святому – «мценскому Николе». После возвращения и приняв решение как именно следует действовать, они изменяют весь порядок своей жизни – отделяются от мира и своего сообщества, наглухо закрывшись в отдаленной избе. Решение о том, как ответить англичанам они оставляют исключительно за собой, не посвящая в это даже Платова. Думаю, что образом мастеров Лесков как бы иллюстрирует кантовский тезис о просвещении, добавляя к идее философа о мужественной решимости жить своим умом необходимую для этого основу: такая решимость возможна только у человека, обладающего знаниями. Соревнование русских мастеров с англичанами, как известно, завершилось вничью. С одной стороны, туляки превзошли англичан своим природным мастерством, в том числе и тем, что обходились без «мелкоскопа» («а у нас так глаз пристрелявши», – поясняет левша), но, с другой, «нимфозория» перестала делать тансы. Разбирая эту ситуацию после пояснений левши об образованности русских исключительно церковными книгами, англичане делают крамольное для нас заявление: «...Лучше бы, если б вы из арифметики по крайности хоть четыре правила сложения знали, то бы вам было гораздо пользительнее, чем весь Полусонник. Тогда бы вы могли сообщить, что в каждой машине расчет силы есть, а то вот хоша вы очень в руках искусны, а не сообразили, что такая малая машинка, как в нимфозории, на самую аккуратную точность рассчитана и ее подковок несть не может» [6, т. 5, с. 496].

Далее в лесковской повести обнаруживается еще одна важная составляющая патриотизма – гражданственность. Как военный оружейник, обладающий недюжинными знаниями в своей области, левша обнаруживает, что посещавшие до него английский завод русские генералы знакомились с изготавливаемыми там ружьями в прямом смысле слова, не снимая перчаток. Левша же, когда засунул палец в ствол, обнаружил гладкую поверхность, что дало

* Наименование тульского мастерового иногда употребляют как его собственное имя. Я же сохраняю авторское написание.

ему возможность заключить: англичане ружья, как мы, кирпичом не чистят и потому у них пули в стволах «не болтаются». Его последние слова перед смертью: «Скажите государю, ... чтобы и у нас не чистили, а то, храни Бог войны, они стрелять не годятся» [6, т. 5, с. 503]. Ощушая себя причастным к общему делу защиты Отечества и имеющий мужество на основе знаний пользоваться своим умом, гражданин левша заслуживает имени патриота.

То, что происходит с левшой, как только он сходит с трапа английского корабля на русскую землю, горько, но не удивительно и даже обыденно, как мы понимаем, не только для начала XIX столетия. Его сваливает на пол, обкрадывает и морозит в возках полиция, его не принимают в больницы как не имеющего «туганта», ему, наконец, раскалывают затылок, когда волокут по ступенькам. От этого левша и умирает, открывая перед смертью выведенную у англичан «тайну».

Левша проявил себя патриотом. Но укрепляет ли его в патриотизме все, что произошло с ним на родине? А если да, то многие ли способны на столь самоотверженную и далекую от взаимности жертвенность? Аргументы левши, почему он не хочет остаться в Англии и сделаться превосходнейшим мастером, если и имели смысл при знаменитом тульском мастеровом, похоже, существенно изменили его в наше время. Очевидно, содержание понятия патриотизм со временем меняется. Сегодня оно все более сливается с понятием гражданственности, невозможной без просвещения как свободной решимости пользоваться имеющимися знаниями и собственным умом. А всегда ли есть ли возможность проявлять гражданственность – вопрос не простой.

Литература

1. Аннинский Л.А. Сотворение легенды // Лесков Н.С. Собрание сочинений в шести томах. М.: Правда, 1993.
2. Басинский П.В. Лев Толстой: Бегство из рая. М.: АСТ, Астрель, 2011.
3. Искандер. Великому кн. Константину Николаевичу // Колокол. 1862. 22 ноября.
4. Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 168.
5. Кант И. Собрание сочинений в шести томах. Т.6. М.: Наука, 1966.
6. Лесков Н.С. Собрание сочинений в одиннадцати томах. М.: Художественная литература, 1958.
7. Толстой Л. Н. Собрание сочинений в двадцати двух томах, т. 2. – М.: ГИХЛ, 1978.
8. Толстой Л.Н. Патриотизм или мир? // Журнал "Толстовский Листок / Запрещенный Толстой", выпуск третий, издательство "АВИКО ПРЕСС", Москва, 1993.
9. Чаадаев П.Я. Сочинения. М., «Правда», 1989.

Nickolskiy Sergey Anatolievich, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

Enlightenment – Civicism – Patriotism

Keywords: personality, society, state, enlightenment, civicism, patriotism.

Abstract: The components of the process of proper development and coordination of interests of the person (individual) and society (the state) are the "enlightenment" (based on the knowledge the courage to use your own mind), and "civicism" (the deed). In this case, the result of their display is "patriotism."

Матрица русофобии в самосознании русской интеллигенции

Ключевые слова: русская матрица, матрица русофобии, ментально-антропологический тип, культурные архетипы, российские культурно-цивилизационные системы, интеллектуалы, интеллигенция.

Аннотация: В статье критически рассматривается русофобский политико-идеологический и псевдонаучный дискурс, возникший еще в начале позапрошлого века и постоянно возобновляющийся в различных ипостасях в отечественных научных, философских и культурных текстах и контекстах.

Название нашей статьи родилось из текстов и контекстов современного политико-публицистического дискурса, который представлен уже не столько газетами и журналами, как на исходе «перестройки-1», сколько сетевыми ресурсами, и в котором вновь начали возрождаться упреки в адрес «интеллигентов-прогрессистов» за их неумную и неумную апологетику «общечеловеческих ценностей», терпящих очередной крах на почве российской действительности, обремененной жесткими цивилизационными основаниями «русской матрицы», всегда авторитарной, тоталитарной и отнюдь не «общечеловечной».

Именно здесь мы обнаружили дискурс, очень похожий на «перестроенный». Составляют его следующие идеологические и мифологизирующие концепты.

1. *Цикличность и антиисторизм «русской матрицы»*, взбадриваемой периодическими *расколами* в циклическом культурно-цивилизационном и политическом развитии России: при этом маленькие циклы «либерализации» всегда сменяются «большими периодами» авторитаризма, деспотизма и тоталитаризма, в данный момент – «путинского деспотического режима».

2. Во всем виноваты «византизм» и «православность» *русской цивилизации* и «русской матрицы», определяющие ее чуть ли не манихейский эсхатологизм и особый «русский ментальный тип», обладающий чертами «стадности» и «мифологичности», антиличностным началом, что порождает потребность «народного стада» в ориентации на «царя-батюшку», «героя-избавителя» или «вождя», которые и устанавливают очередной «деспотический режим», подавляющий и «поедающий» маленького, простого человека.

3. «Интеллигенты-прогрессисты» (надо полагать «либералы» или «социалисты», хотя для нас это одно и то же – авторы), ведущие *навязчивую, неумную и неумную апологетику «свободы»* и «общечеловеческих ценностей» (да, это так – авторы), *терпят очередной крах* на почве жуткой «путинской» российской действительности, обремененной жесткими цивилиза-

* Бабинцев Валентин Павлович, доктор философских наук, профессор (РФ, Белгород), НИУ «БелГУ», babintsev@bsu.edu.ru; Римский Виктор Павлович, доктор философских наук, профессор (РФ, Белгород), НИУ «БелГУ», rimskiy@bsu.edu.ru.

* Мы берем в качестве наиболее репрезентативного из интернет-дискурса текст А.А.Пелипенко [18].

ционными основаниями «русской матрицы», всегда авторитарной, тоталитарной и отнюдь не «общечеловечной».

Так вот, первое, что мы смеем утверждать: данный **набор концептов**, выделенный нами, происходит из арсенала «перестройки-2» и воспроизводит не некую абстрактную, выморочную «русскую матрицу» (хотя многие характеристики, *в том числе отрицательные*, действительно встречаются в русском культурно-цивилизационном архетипе!), а именно «матрицу русофобии», представленную в самосознании определенной части «российской интеллигенции», но неадекватно отражающую реальную историю отечественных культурно-цивилизационных систем, реконструируемую в «полевых» и «архивных» практиках профессиональных историков-ученых.

Второе: из «текстов» и «контекстов» видно, что те, кто рождает подобные концепты, себя к «интеллигентам» не относят, а числят, надо полагать, по разряду «интеллектуалов», как сейчас стало модно. Хотя не соблюдают основные правила нормального ученого-интеллектуала: запрет на плагиат, ссылки и знание предшественников (или современников) в науке (философии), более авторитетно, грамотно, объективно и инновационно работающих с наличным «массивом знания» (М.К. Петров). Например, с концептами «мифология», «матрица», «византизм», «империя» и т.п.

Попробуем разобраться по порядку. Итак, каков смысл и значение концепта «матрица» в арсенале гуманитарного знания? Здесь возникают не только первичные этимологические смыслы понимания некоей *изначальной жесткой формы, структуры-матки*, по образцам которой воспроизводятся те или иные системы, от культурных, ментально-антропологических и технологических до информационно-виртуальных. И хотя в современной философии культуры более прижились понятия «культурный архетип» или «культурная парадигма», несущие печать платоновского «мира идей», думаем, что довольно удобно оперировать и концептом «матрица». Тем более, что в сознании любого более или менее продвинутого в массмедийной культуре человека сразу же рождаются ассоциации с фильмом «Матрица», в котором идет борьба всеобъемлющей *виртуальной системы подавления* со «свободолюбивыми личностями» и столь же «свободолюбивыми человеческими коллективами», не желающими поддаваться контролю машинного интеллекта, захватившего власть вполне в духе «трансгуманизма» [см.: 6]. «Матрица» стала для современной анархистствующей и антиглобалистской молодежи фактически новым виртуальным «манифестом коммунистической партии» или «медийным романом» типа «что делать?», взывающим к борьбе против любой Системы с большой буквы.

Нам не хотелось бы втягиваться в полемику, но уж больно надоела *матрица русофобии*, из года в год повторяющая одни и те же, примитивные с точки зрения здравого смысла, философии, истории и социально-гуманитарного знания аргументы по поводу якобы имеющей место в онтологии отечественной культуры «русской матрицы». Перед нами очередная попытка дилетантского конструирования этакой «русской матрицы», претендующая на открытие некоего «универсального кода русской истории», объ-

ясняющего если не все, то большинство негативных процессов в нашем далеком и близком прошлом, настоящем и угрожающем будущем антиисторичностью, антиличностностью и антиантропностью русской культуры. Подразумевается, что именно некая «русская матрица» предопределила русский тоталитаризм с его опять-таки многочисленными «ужасами», а теперь вновь, циклически их воспроизводит в «ужасном режиме Путина», опирающегося на «вечное русское быдло» [17], т.е. на большинство народа, плохого, хорошего, но «народа», который, увы, не выбирают ни политики, ни «интеллигенция», ни «интеллектуалы».

Очевидно, что тот **набор концептов**, который мы выделили выше, воспроизводит в свою очередь типичную *интеллигентскую русофобскую мифологию*. Не повторяя этот набор мифологем, раскроем избитые и «слабые места» именно в рациональных моментах этих концептов.

Если мы сделаем ссылку на ближайший «массив знания», то данный концептуальный набор мы обнаружим не только у публициста-диссидента А.Л. Янова [27], но и у вполне уважаемых ученых-интеллектуалов. Прямолинейный русофобский историцизм довольно типичен для современности и постоянно воспроизводится в построениях отечественных авторов либеральной ориентации, для которых русская история – лишь череда *криво-зеркальных имитаций Запада*, гонки за его «внешним блеском», а отечественный тоталитаризм, как и все авторитарные модификации, – продукт конфликта перманентной «догоняющей модернизации» России и ее культурного патриархально-общинного и авторитарно-элитарного наследия, перешедшего в XXI век. К сожалению, подобная точка зрения была представлена и в «серьезных», научных книгах, сборниках и статьях еще в конце прошлого века, и вновь упорно воспроизводится в различных – научных и паранаучных (особенно сетевых) – дискурсах.

Все эти мифологизирующие концепты, далекие от «полевых» и «архивных» научных исследований отечественной истории и культуры, фактически повторяют заезженные аргументы дореволюционной и постреволюционной русофобской матрицы, представленной, например, еще в полемике вокруг сборника «Вехи» [8] и в работах некоторых эмигрантов «первой волны». При таком подходе русская история, древняя и новейшая, выступает продуктом «периферии европейской цивилизации», «восточной деспотией, преломленной новоевропейским сознанием» или «европеизмом, осуществленным на основе азиатского способа производства», а Россия рассматривается как «маргинальный», промежуточный тип цивилизации, рожденный между Западом и Востоком и наиболее адекватный модели тоталитарного проекта [2; 13; 14; 26].

Но любые, не только российские, формирующие культурно-цивилизационные процессы не объяснить простым противопоставлением «традиционализм – модернизация» или признанием российского типа «маргинальной цивилизации» с ее постоянным «социокультурным расколом»

* Да, вечная «русская абстракция», ничего не дающая «уму», разве что-то «сердцу»?!

(А.С. Ахизер) или волнами «реформации – контрреформации» (А.Л. Янов). Не объяснить «национальной спецификой» и сложение тоталитарной парадигмы: разве европейский традиционализм или европейская модернизация не выступали в форме «французской» или «английской» специфики? Разве Европа не прошла через все мерзости «первоначального накопления капитала»? Разве немецкий или итальянский тоталитаризм вырос не на европейской «модернизационной» индустриальной почве и в результате аналогичной «догоняющей» Англию модернизации? Может они питались почвой «русского традиционализма»? И почему только по отношению к России можно говорить о «социокультурном расколе»? Разве эпоха европейской Реформации не была таким же глубинным «социокультурным расколом», порожденным глобальным кризисом традиционной христианско-католической цивилизации, который и был углублен и в середине XIX века, и в начале XX века?

И вообще стоит задаться вопросом: что нормальнее для человеческого бытия – традиционализм или индустриальная цивилизация? Не были ли капиталистическая индустриализация и модернизация, как и научно-техническая революция, сами по себе «вывихом» в истории человечества, как считал, например, М.К. Петров? Он справедливо писал о культурно-исторических типах: «Если развитость исчерпывается датой появления на свет, – и все, возникающее позже, обязано быть более развитым, то европейский универсально-понятийный тип, бесспорно, был и остается более развитым. Если же развитость определена по другим критериям, по способности общества, например, хранить и передавать в эстафете поколений некоторый объем знания и навыков, положение меняется: вплоть до XVII-XVIII вв., до начала технологических применений науки, верхнюю ступеньку развития занимали страны традиционной культуры» [15, 60; 16].

Следующее, что необходимо заметить по поводу употребления столь модных поныне понятий «традиционализм» и «модернизация», так это их генетическое родство с марксистскими понятиями «первичная» и «вторичная» формация, замаскированными под терминологию культурно-цивилизационных методологий или теорий постиндустриализма. Однако, как бы мы ни критиковали догматический марксизм за линейно-эволюционный прогрессизм формационной методологии, у творцов русофобской матрицы, например, достаточно часто дихотомия «традиционализм – модернизация» претерпевает инверсию и превращается в не менее абстрактную схему «Восток – Запад», которая фактически стала идеологемой и в западноевропейской культуре, философии и науке.

Странно, что подобный неисторический евроцентризм допускают даже серьезные исследователи культур и цивилизаций восточного региона. Создается порой впечатление, что антиисторизм и абстрактный схематизм только и нужны авторам для идеологических целей – дабы доказать «восточность» России, ее извечную, «архетипическую» неевропейность, неспособность к свободному самоопределению и саморазвитию, фатальную «тоталитарность» русской идеи, раболепие русского человека перед любой властью. Последнее

напрямую выводит нас и на следующий мифологизирующий концепт матрицы русофобии.

Да, в традиции профессиональной либеральной интеллигенции связывать русскую матрицу с «азиатчиной» России. Многие договариваются не только до того, чтобы указать на связь «российского раболепия», сервиллизма с православным христианством, но и принижают культурно-цивилизационный уровень России до слабо развитых африканских стран, что не делали самые отъявленные русофобы всех времен и народов. «Ведь Россия не просто Восток, – утверждал, например, серьезный востоковед, – как и православное христианство не только восточная его ветвь. Дело даже не в том, что Россия волею истории всегда была больше Востоком, чем Западом, хотя, начиная по меньшей мере с Петра, активно и осознанно дрейфовала в сторону Запада, перенимая, вопреки яростному сопротивлению консерваторов, многие европейские нормы и институты. Главное, что отличает Россию не только от просвещенного Запада, но и от классического Востока (и что, увы, сближает ее разве что с Африкой), – это характерные именно для нее формы сервильного комплекса»[25, с. 9]. Мы не будем обращаться, например, к авторитету Ясперса, который утверждал, что наличие в истории человечества «осевого времени» делает весьма относительным деление культур и цивилизаций на «восточные» и «западные» и делает само понятие «Востока» довольно условным. Мы сошлемся на мнение Г.П. Померанца, культуролога, идеологически «близкого» к кругу либеральных авторов. Вот что он писал в замечательном эссе «Долгая дорога истории»: «Переход к Новому времени, таким образом, жестко фиксируется во времени (отсекая Возрождение) и в пространстве: очагом модернизации признается только небольшая группа стран (Англия, Голландия, Скандинавия, Франция). Страны, захваченные рефеодализацией, – Германия, Италия, так же как Испания, – трактуются в качестве «Незапада». Условность такого деления очевидна... Наконец, история Германии и Италии действительно перекликалась временами скорее с развитием России или Японии, чем Англии или Голландии. Можно заметить, что с этой точки зрения и Франция не всегда ведет себя «по-западному» [19, с. 243-244]. Как говорится, комментарии излишни – можно не любить Россию, но надо быть добросовестным интерпретатором культурно-исторического материала.

Следует отдать должное и Марксу, который при всей своей «нелюбви» к имперской России был более историчным и конкретным при рассмотрении многообразных общественно-экономических и культурно-исторических форм традиционализма. Маркс в ряде работ прямо указывал на многообразие традиционных обществ, выросших из разложения первобытной, кровнородственной общины: он выделял азиатскую, славянскую, семитскую, греческую, римскую, германскую и предполагал наличие других форм традиционных обществ. При этом Маркс никогда однозначно не связывал Россию с «азиатским способом производства», что сплошь и рядом делают параученые, интерпретируя отечественную историю, хотя и допускал вольные трактовки российской специфики.

И еще один момент, связанный с тем, что бедной «Византии» не только не повезло в «европейской науке» с объективной идентификацией (восточно-православная Римская империя с позапрошлого столетия и до сих пор называется по археологической раскопке маленького городка), но и вообще с научным исследованием.

Мы неоднократно отмечали [7, с. 51-58; 10, с. 106-107], что во многих обобщающих трудах и почти во всех популярных учебниках по истории культуры или истории философии, а часто и по всеобщей истории существует громадная «дыра» почти в тысячу лет, именуемая «Византийской цивилизацией». В истории философии «античный след» обрубается на «патристике», вершиной которой чаще всего объявляется Блаженный Августин, а о великих православных учителях Церкви, «Трех светочах Капподокийской Церкви», утвердивших основные догматы веры христианской, – Василии Великом, Григории Богослове и Григории Нисском (где уж Иоанну Златоусту!) – вообще упоминают вскользь. Дионисий Ареопагит (для Запада он всегда будет «псевдо») и Иоанн Дамаскин, без которых немыслима католическая схоластика, предстают как безродные «греческие космополиты», не имеющие «восточно-православной прописки», а последний – и «мусульманского отечества». Никто не пытается даже объяснить, почему вершина католической философии в XIII веке совпадает с захватом крестоносцами части «византийской империи» и ее столицы, а «заря возрождения» – с окончательным падением Константинополя под ударами османов и бегством греческих интеллектуалов, философов и богословов в ближайшие итальянские пределы.

Во тьме новейшей схоластической книжности, подверженной европоцентристской схематике и модернизации с их примитивной однозначностью и нетерпимостью, наиболее полно усвоенными современными параучеными, пропадают величайшие достижения человеческой культуры, будто их и не было. И лишь профессиональные византинисты-ученые пытаются по археологическим артефактам и пыльным рукописным спискам реконструировать образ великой Восточной Римской цивилизации, без которой не было бы возможно развитие всей западноевропейской культуры от средневековья до наших дней*.

Обратимся к третьему пункту, выделенного нами концептуального набора «матрицы русофобии». Так кто же такие «интеллигенты-прогрессисты» и «интеллигенты» вообще? Мы не будем вдаваться во все определения, так как к таковым часто относят лишь представителей определенной культурной группы в истории России, а также опустим тонкости споров, восходящих к позапрошлому веку. Мы дадим свое понимание и «визуализацию» это сложного феномена, опираясь на роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» [11; 12], эту энциклопедию кризисной жизни пореформенной, «переходной ко всему лучшему, эпохи». Очень симптоматичные

* Как и без Арабских халифатов, которые в средние века импортировали в западную Европу не нефть и терроризм, а тексты Платона и Аристотеля.

аналогии здесь напрашиваются, с поправкой на промежуток «советской цивилизации».

Думаем, что те авторы, которые вновь говорят о некоей вековой «русской матрице», обрекающей нас на «очередной виток рабства», отнюдь не принадлежат к разряду интеллектуалов, а именно к *интеллектуал-имитаторам*, в очередной раз производящих избитые до оскомины аргументы против «русской ментальности» и «русской истории».

Итак, *первый ментально-антропологический тип «интеллигенции»* – сам развратный старик Федор Карамазов: вполне «образованец», по меткому выражению А.И. Солженицына («интеллигент» в некотором роде), всегда в курсе «интеллектуальных веяний» (не случайно сразу же нашел общий язык с Иваном, своим сыном, интеллектуалом-прагматиком), типичный представитель правящего класса, самого низшего его «звена», сумевший в мутной воде реформ половить рыбку и нажать до «ста тысяч рублей чистыми деньгами», который научился «обделывать свои имущественные делишки», пройдя выучку у одесских инородцев, и открыл по уезду сеть кабаков и подпольную практику ростовщичества. Не напоминает ли он нам «среднее и низшее звено» партийно-комсомольской номенклатуры на заре «либеральных реформ» и самых первых «младореформаторов» наших «слихих девяностых», пошедших во власть и занявших посты в новой номенклатурной иерархии? Они ведь тоже были вполне образованы и сейчас обидятся, если мы их не отнесем к «интеллигенции». Да и многие из них обзавелись диссертациями тогда и в нулевые годы нового века, когда предпочли «руководить» наукой или культурой в качестве «эффективных менеджеров». Правда, большинство из наших образованцев («федоров карамазовых») уже не обладают той особенной, «национальной бестолковостью», как их матричный прототип, так как прошли выучку на Западе (порой еще в советские времена), как и по преимуществу другой «тип интеллигенции».

Следующий тип по большому счету и относится к *интеллектуал-прогрессистам*. Это Петр Миусов, двоюродный брат первой жены развратника Карамазова, «человек особенный между Миусовыми, просвещенный, столичный, заграничный и при том всю жизнь свою европеец, а под конец жизни либерал сороковых и пятидесятых годов. В продолжение своей карьеры он перебивал в связях со многими либеральнейшими людьми своей эпохи, и в России, и за границей, зная лично и Прудона и Бакунина и особенно любил вспоминать и рассказывать, уже под концом своих странствий, о трех днях февральской парижской революции сорок восьмого года, намекая, что чуть ли и сам он не был в ней участником на баррикадах». Ну, чем не диссиденты советской поры, растерявшиеся под напором ельцинского, а затем и путинского авторитаризма? И растерявшие свой либерализм и надежды на торжество «общечеловеческих ценностей» в реформируемой России?

Иван Карамазов представляет тот ментально-антропологический тип здорового *интеллектуала-прагматика*, занятого в сфере духовного производства, которому безразличны ценности Запада или России – лишь бы «дело делать». Он, «кончив гимназию, поступил в университет», «принужден был

всё это время кормить и содержать себя сам и в то же время учиться», «оказал всё свое практическое и умственное превосходство над тою многочисленною, вечно нуждающеюся и несчастною частью нашей учащейся молодежи обоего пола, которая, в столицах, по обыкновению, с утра до ночи обивает пороги разных газет и журналов, не умея ничеголучше выдумать, кроме вечного повторения одной и той же просьбы о переводах с французского или о переписке», а «в последние свои годы в университете стал печатать весьма талантливые разборы книг на разные специальные темы, так что даже стал в литературных кружках известен». Не правда ли узнаваемо? Ведь многие из нас могут себя вполне отнести к этому типу, «полезному отечеству» во все времена? Интересно и другое: Достоевский в качестве прототипа использовал образ реального Ивана Шидловского и философа Владимира Соловьева [1, с. 110-113], своих близких друзей в разные времена жизни. Последний, как известно, внес свою лепту не только в правильную критику недостатков «русской действительности» и русской истории, крайностей западничества и славянофильства, но и, увы, в формирование некоторых архетипов «матрицы русофобии», развитых его некритичными апологетами.

И, разумеется, совестливый *православный послушник* Алеша Карамзov, столь возвеличенный нашей «консервативной интеллигенцией», взыскующей Бога и «национальную идентичность», как в пореволюционные годы и времена антисоветской эмиграции, так и в нынешнее постсоветское лихолетье. Алеша «всегда стоял по учению из лучших, но никогда не был отмечен первым», «вовсе не фанатик... даже и не мистик вовсе», «просто ранний человеколюбец», которого монастырская дорога поразила, представила «идеал исхода рвавшейся из мрака мирской злобы к свету любви души» и «на ней он встретил тогда необыкновенное по его мнению существо, – нашего знаменитого монастырского старца Зосиму»; «людей он любил: он, казалось, всю жизнь жил совершенно веря в людей, а между тем никто и никогда не считал его ни простячком, ни наивным человеком. Что-то было в нем, что говорило и внушало (да и всю жизнь потом), что он не хочет быть судьей людей, что он не захочет взять на себя осуждения и ни за что не осудит. Казалось даже, что он всё допускал, ни мало не осуждая, хотя часто очень горько грустя». Мы понимаем, что нас осудят многие наши православные братья, скажи мы слова осуждающие... Но мы не судим, а констатируем факты (может, и в духе Ивана-интеллектуала).

Так вот, этот ментально-антропологический *тип православного интеллигента* Достоевский сам намеревался «отдать в революцию» и казнить за «политическое преступление» (факт общеизвестный). Об этом пишет М.С. Альтман, ссылаясь на авторитет дневников умеренного либерала-западника А.С. Суворина и подкрепляя установлением генезиса фамилии Карамазовых прямо из фамилии революционера-террориста Каракозова [1, с. 117-120]. Да, из него потом вполне мог получиться, если не Борис Савенков (в его кровавых романах полно богоискателей!), так уж точно кто-либо из творцов «нового религиозного сознания» в духе Николая Федорова (заманчиво было «воскресить» отца-грешника!). Не правда ли, знакомый нам

тип постсоветского интеллигента, вечно взыскующего «града справедливости» на небе, а на деле отворачивающегося от мерзостей земной жизни или пробавляющегося «мелкими делами» благотворительности, верящего в «преображение» власть имущих на ценностях христианства»?

Ну вот, скажете, и здесь ничего светлого... Погодите, мы еще уж самое мерзкое не обозначили.

Да, верно, Смердякова, «бульонщика» и лакея, бастарда от соития образованца Федорова Карамазова, представителя господствующей помещичье-буржуазной «элиты», и Лизаветы Смердящей, юродивой из народа и любимой народом. Смердяков, благоговейший перед интеллектуалом Иваном, — «точно иностранец, точно благородный самый иностранец». Вот кредо этого *квазиинтеллигентного «руссофоба-пацифиста*: «Я всю Россию ненавижу... Я не только не желаю быть военным гусариком, Марья Кондратьевна, но желаю напротив уничтожения всех солдат-с... В Двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого, отца нынешнему, и хорошо кабы нас тогда покорили эти самые французы: Умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с... Если вы желаете знать, то по разврату и тамошние и наши все похожи. Все шельмы-с, но с тем, что тамошний в лакированных сапогах ходит, а наш подлец в своей нишете смердит, и ничего в этом дурного не находит. Русский народ надо пороть-с... Они меня считают, что я бунтовать могу; это они ошибаются-с. Была бы в кармане моем такая сумма и меня бы здесь давно не было...».

Можно и Митю Карамазова, спивающегося интеллигента-военного, и его покойную мать Аделаиду Ивановну, сбежавшую с «погибавшим от нищеты семинаристом-учителем» и беззаветно пустившуюся «в самую полную эманципацию», описать и эксплицировать по маргинальным судьбам прошлой и нынешней отечественной интеллигенции. Правда, не найти у Достоевского интеллигентов-технократов, рубящих «вишневые сады» Карамазовых, как и обитателей этих садов, упорхнувших чайками в Москву и пополнивших субкультуру литературно-артистической богемы. Это у Чехова в текстах.

Но именно Смердяков для нас олицетворяет законченный ментально-антропологический *архетип «руссофобской матрицы» российской интеллигенции*.

Мы призываем вас, дорогие коллеги, не относить себя сразу к тому или иному феноменологическому типу российской интеллигенции и обижаться, так как если окунуться в классику американской или немецкой литературы двух последних столетий, то и там мы найдем нечто вполне похожее. И все мы в те или иные минуты жизни вели себя как типичные «интеллигенты», в тех или иных экзистенциальных и повседневных ситуациях...

Следует нам вернуться к обозначенному выше различию «интеллектуалов» и «интеллигентов». Тем более, что оно уже назревало в начале века, особенно в споре, например, Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, с одной стороны, и П.Н. Милюкова, с другой [8]. При этом оппоненты не так уж были да-

леки от того, чтобы найти «точки соприкосновения» в этом вопросе. Их потом нашла «русская революция» и эмиграция. К этому вопросу мы специально обратимся в статье, посвященной «гетерогенному хронотопу русской философии». А сейчас нам интересно актуализировать выявленную «феноменологию русской интеллигенции».

Мы не будем вдаваться во все имеющиеся определения, а попробуем дать собственные.

Действительно, есть смысл развести понятие «интеллектуалы», понимая под ними *работников «умственного труда»* – *творцов и трансляторов нового* – в сфере власти, экономики и духовного производства (науки, образования и культуры), ориентированных, как правило, на консервативные духовно-нравственные ценности (*традиционные религиозные или традиционные гуманистические*), и, собственно, **концепт «интеллигенция»**, которую Достоевский и другие наши литературные и философские классики так тонко, – кто с иронией и сарказмом, а кто с грустью, – описали в своих литературных произведениях.

Если дать наше понимание первичных смыслов концепта «интеллигенция», то под данной социальной и ментально-антропологической группой мы также понимаем *работников «умственного труда»*, но которые *в сфере духовного производства и культуры занимаются не столько трансляцией нового, сколько имитацией новых образцов, технологий, навыков, идей и культурных продуктов*, что вполне нормально, так как культура и общество держатся на хребте повтора, «репродукции» (М.К.Петров), технологий, образования, но интеллигенция при этом, по нашему мнению, *мнит себя творцом* не только в сфере культуры и духовного производства, сколько *в сфере неких духовно-нравственных инноваций* или, как говорили в XIX веке, «*веяний*», компенсируя свою не творческую, а *вторичную, подражательную природу*. Более или менее ясное осознание своей вторичности и непродуктивности требует компенсации в виде неких идеологем, оправдывающих бытие интеллигенции. И не случайно она вечно «болеет» то за «народ», то «за Россию», то за «общечеловеческие ценности и гуманизм», то за «возрождение духовности и православия», забывая о реальном, дисциплинированном труде на благо простого, живого и «близкого» человека «здесь и сейчас».

Мы перечислили в одном ряду столь порой несовместимые аксиологические концепты потому, что в сознании российской интеллигенции они так перепутаны. Да и нынешние Смердяковы охотно надевают личины «православных послушников», отрачивают бороды и радеют за «матушку Рассею», нанося непоправимый урон и России, и православию как социокультурному институту (но не мистическому телу Христову!). А Иваны Карамазовы в качестве эффективных менеджеров руководят «возрождением России» и «возрождением православия».

Именно «интеллигенты» не были востребованы и выброшены на обочины жизни «индустриальной волной» (Тоффлер), столкнувшейся с миром традиционализма в эпоху капитализма и социализма – этих двух её ипостасей, этаких «девятых валов» индустриализма двух последних столетий. Три-

умфальное шествие либерализма в России и неолиберализма на Западе в конце прошлого века было не накатом новой «постиндустриальной волны», как мечтал Э. Тоффлер, а *реанимацией идеологий, экономических, политических и культурных практик прошлой, индустриальной эпохи*, которая сопровождалась распространением эйфории от происходящего в кругах образованной интеллигенции, к коим в определенные моменты нашей жизни принадлежали и все мы.

Но это сладостное ощущение испарилось тогда, когда, казалось бы, остается лишь пожинать плоды почти абсолютного триумфа «глобализма» и «общечеловеческих ценностей». Победа и доморощенного либерализма, некритически ориентированного на западный неолиберализм, и иноземного оказалась не совсем тем, о чем мечтали его адепты: желаемый интеллектуальный, политический, культурный и бытовой комфорт «постиндустриализма» не был достигнут, а ограничиться воспоминаниями о недавнем «боевом прошлом» они до сих пор не желают.

Интересно, что на Болотную (и в ослабленном составе на другие площади российских городов), чтобы инициировать перманентную «перестройку-2», вышли почти все обозначенные типы «интеллигенции», разной политико-идеологической ориентации – от коммунистов и анархистов до либералов и националистов-патриотов. Если кто-то зачислит всех этих «сетевых хомячков», «офисный планктон», «гламурно-богемную молодежь» и вполне успешных «эффективных менеджеров» (много им сочувствующих в это время сидело и в правительственных кругах)*, одним словом, «креативный класс»[†] в адекватных представителей «постиндустриальной волны» и «класс интеллектуалов», то, скорее всего, они ошибутся.

«Постиндустриализм» скончался в практиках глобализации, терроризма и вялотекущих, вполне индустриальных экономических кризисов и их «преодоления», не успев еще и народиться. Этого то и не видят те современные отечественные представители выделенных феноменологических типов «интеллигенции» (как и правители Запада и России), так как они, принадлежа к одному из них, ведут бесконечную и бессмысленную полемику, посылая пеплом свои головы, а оппонентов поливая нечто другим...

Иная, очевидно, не готовая и не способная к *активным практикам* часть «интеллигенции» предалась самоудовлетворению в традиционной для нее форме гиперрефлексии, сделав, как обычно, её объектом российскую (в основе своей русскую, православно-христианскую) историю и культуру. Ну, и, разумеется, «кровавый режим Путина».

И если для большинства людей, занятых мало оплачиваемым интеллектуальным творчеством и духовным производством, но не относящихся к «ин-

* Разумеется, среди них было много студентов, интеллектуалов из академической, университетской и творческой художественной среды, но не о них как таковых, конкретных живых людях идет речь, а о тех «ценностных ориентациях», на которые они оказываются падки, воспроизводя архетипы «интеллигенции» и не задумываясь о призвании интеллектуала.

[†] Творческой может быть *только личность*, конкретный, живой человек-творец, но никак не «класс», не некий «коллективный субъект», «творческое поголовье». Это все издержки гегельянства и марксизма.

теллигенции» и «креативному классу», рефлексия служит способом познания и самопознания, то для представителей последней, рефлексивно-пассивной группы она является технологией повышения уровня адреналина в собственной крови и имиджевого статуса в сети на основе «конструирования ужасов» и «игры в бисер» с нравственными ценностями.

Отметим одно: было бы самым простым решением отнести к русофобским позициям как к системным провокациям. Но, во-первых, речь идет о довольно серьезных вещах, а порой и о серьезных интеллектуалах-интеллигентах (тип Ивана Карамазова!). Во-вторых, они, скорее всего, еще не раз будут в той или иной мере воспроизводиться в научной литературе и публицистике.

Более того, даже с позиции изначального неприятия идеи негативной «русской культурной матрицы» или как мы ее называли «матрицы русофобии», которую, скорее всего, займут «отечественные патриоты», нельзя отрицать возможности и даже необходимости обсуждения проблемы наличия в русской истории некоторых *архетипических констант*, в том числе и *отрицательных*, не только определявших ее ход, но и *оказывающих реальное воздействие на настоящее*. Угодно назвать эти константы матрицей? В принципе не возражаем. Как не возражаем и против того, что многие *негативные характеристики отечественной культуры и цивилизации* имели и имеют место быть, а также требуют своего *объективного научного анализа*.

Проблема в другом: как трактовать эти константы, в чем усматривать их происхождение? Русская ментальность, на наш взгляд, действительно имеет весьма существенную особенность, которая не делает ее исключительной (упаси, Боже!), поскольку «особенными», как мы отмечали, являются ментальности любых этносов и цивилизаций. Эта наша «особенность» выражается в противоречивости, в склонности к крайностям, как подчеркивали в свое время еще и Н.А. Бердяев. И, скорее всего, это действительно доминантная черта национального русского характера, которая требует не только изучения, интерпретации, но и учета в реальных практиках духовного производства и управления.

Противоречивость, разорванность русской культуры и ментальности не просто их структурная характеристика, но сущностное, качественное определение. Она выражалась настолько отчетливо и масштабно, что, практически не вмещалась в картины мира внешних наблюдателей, порождая мифы о «загадочной русской душе». При этом противоречивость давала недоброжелателям мощное оружие в идеологической экспансии против России. Они всегда могли акцентировать внимание на комплексе негативных характеристик русского бытия, выстраивая его образы в соответствии с религиозными, политическими и даже эстетическими установками.

На этой почве и рождаются наиболее популярные «современные мифы», как старые, набившие оскомину своим примитивизмом, так и доста-

* Вообще-то некоторым авторам следует грамотно различать «мифологию современную» и «мифологию традиционную», прежде чем о чем-то писать. Подробнее см.: [20; 21; 22; 23].

точно новые, посткоммунистические. Мы о них уже писали [24] и не будем повторяться. Современных мифотворцев, как правило, невозможно упрекнуть в подтасовках и мистификациях, ибо все было и есть: и цикличность, и расколы, и антиисторичность, и антиличностность/антиантропность, и тоталитаризма, и «деспотические режимы».

Но было и другое – **попытки выйти из круга исторических мифов**, воплотившиеся, в частности, в формировании высочайшей по уровню профессионализма отечественной исторической школы; формировании образа порядочного человека («честь имею» – в среде дворянства и военных; «держу слово» – среди предпринимателей и купечества).

Противоречивость русской культурно-цивилизационной основы, действительно, довольно негативно сказывалась на многих аспектах общественной жизни, так как требовала огромных ресурсных затрат (личностных и общественных) на разрешение возникающих на этой почве конфликтов. А поскольку общество в силу различных внешних и внутренних причин, практически, всегда испытывало их дефицит, естественная установка на соединение противоположностей реализовалась крайне непоследовательно, модифицируясь в зависимости от ее носителей. Для большинства населения она сводилась не к интеграции, но к *компилятивности* – механическому соединению элементов мировоззрения, повседневного бытия, отношения к окружающим. При этом соединение, казалось бы, несоединимого не вызывало затруднений, но вело лишь к изменению поведенческого образца, которое считалось вполне естественным. М. Горький довольно точно подметил: «Оригинальнейшая черта русского человека, – в каждый конкретный данный момент он искренен» [9]. Искренность отражает удивительную *гибкость ценностного мира русского человека*, логически следующую из идеи возможности и необходимости соединения «несоединимого».

Прослеживается ее влияние в сознании наших соотечественников еще и сегодня, пожалуй, наиболее ярко выражаясь в крайне популярных лозунгах о «стремлении к добру и справедливости», с одной стороны, и всеобщим распространением неуважения к конкретной личности и, особенно, к праву и собственности, с другой. В среде интеллектуальной элиты данная ментальная установка, действительно, проявлялась как стремление к интеграции, которым отмечено вся история философской мысли в России, возможно, нашедшее наиболее полное воплощение в философии всеединства В.С.Соловьева, который, впрочем, существенно «откорректировал» его в контексте гностической и иудейской «идеи избранничества».

Сегодня, как представляется, наиболее возможны *две эпистемологические позиции* в отношении *противоречивых констант русской ментальности*.

Одна из них связана с выделением в них отдельных фрагментов и построении *одномерных интерпретаций* прошлого, настоящего и будущего. По такому принципу выстраивается большинство идеологически ангажированных концепций (от коммунистических до националистических).

Другая эпистемологическая установка предполагает попытку возвратиться к просматривающейся на протяжении всей истории отечественной культуры и цивилизации линии на *интеграцию социальности и культурно-антропологического многообразия* (то, что часто мифологизируют в концепте «соборности»), как представляется, до конца нами не оцененной. И речь идет не только о русских философских исканиях в XIX-XX веках, но о тех импульсах, которые порождена сама народная среда, в которой возник особый тип «мечтателя из народа», самобытного конструктора социальной реальности, ее интегратора. В. Шукшин в свое время представил его в качестве одно из типов своих «чудиков». И не случайно этот образ не воспринимается сторонниками *одномерного прочтения русской культуры*.

Очевидно, в контексте отечественной истории заслуживает особого внимания оценка противоречивой позиции и роли российского государства и его «управленческих интеллектуалов». Объективно, именно они должны были бы стать интеграторами общества, снимая противоречия, порождаемые «русской матрицей» [3]. Но, на наш взгляд, трагедия России в том, что подобную роль государство и интеллектуалы-управленцы играли лишь в относительно короткие периоды истории, обычно прерывавшиеся войнами, революциями или бунтами. Очевидно, следует понять: почему государство в России не превратилось в действенного медиатора социальной среды, культурного многообразия и человеческой свободы, хотя именно здесь эта его функция была бы наиболее востребованной?

Добровольно или вынужденно отказываясь от ее исполнения, олигархически ориентированное государство и его управленцы-«интеллигенты», подменяли и до сих пор подменяют реальный процесс управления его *имитацией* [4; 5], а собственную неспособность решать конструктивные задачи оправдывает через своих идеологов, в роли которых выступают современные ультралибералы, продуцирующие очередные исторические ужасики в виде «русофобской матрицы», которые должны показать русским людям их изначальную неполноценность.

Нам надо избавляться как от «национальной мании величия» и от «комплекса национальной неполноценности», так и от ужасов «матрицы русофобии». Они нас пугают, но нам почему-то не страшно...

Литература

1. Альтман М.С. Достоевский. По векам имен. Саратов, 1975.
2. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социо-культурная динамика России). Т. 1. От прошлого к будущему. Новосибирск, 1997.
3. Бабинцев В.П., Римский В.П. Социология смутного времени: проблема адекватной методологической парадигмы // Научные ведомости БелГУ. «Философия. Социология. Право». 2008. №4(44). Вып. 3. С. 30-39.
4. Бабинцев В.П. Имитационные практики в государственном и муниципальном управлении // Власть. 2012. № 5. С. 24-29.
5. Бабинцев В.П. Интеллектуальная деконструкция имитационного консенсуса как возможность // Власть. 2012. № 6. С. 25-30.
6. Борисов С.Н., Римский В.П. Тертуллиан, медиа и трансгуманизм: онтология свободы и антропология насилия в постсекулярном мире // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №2 (145). Вып. 23. Белгород, 2013. С. 5-17.

7. Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград, 2004.
8. Веки; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910. М., 1991.
9. Горький, М. Несвоевременные мысли и рассуждения о революции и культуре (1917-1918 гг.). М., 1990.
10. Динамика гражданского общества, этноконфессиональная толерантность и диалог культур: эпистемологические модели: коллективная монография / под ред. В.П. Римского. Белгород, 2012.
11. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. I-X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 14. Л., 1976.
12. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. XI-XII. Эпилог. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 15. Л., 1976.
13. Ерасов В.С. Социальная культурология.: Пособие для студентов вузов. – 2-е изд., испр. и доп. М., 1997.
14. Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры: учеб. пособие. М., 1997.
15. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. – Ростов н/Д, 1992.
16. Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.
17. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Быдло // <http://apelipenko.ru/Публицистика/Быдло.aspx>.
18. Пелипенко А.А. Проклятие русской матрицы // <http://apelipenko.ru/Наука/Статьи/СтатьиоРоссии/ПроклятиеРусскойматрицы.aspx>.
19. Померанц Г.С. Выход из транс. М., 1995.
20. Римский В.П., Трунов А.А. Мифология модерна и постмодерна в контексте христианского толкования истории // De die in diem: Памяти А.П. Пронштейна. Ростов-на-Дону, 2004. С. 93-109.
21. Римский В.П. Метаморфозы мифологии модерна и национально-либеральный проект «модернизации» России // Россия: духовная ситуация времени. М., 2007. №3-4. С. 35-45.
22. Римский В.П. Отложенные кризисы этноидентичности в современной России: теоретические стереотипы и политические мифы // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». Белгород, 2011. №20 (115). Вып. 18. С. 359-367.
23. Римская О.Н., Римский В.П. Современное мифосознание и субкультурные религии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». Белгород, 2012. №8 (128). Вып. 20. С. 67-74.
24. Римский В.П. Субкультурные мифы и рационализации в российском самосознании // Проблемы российского самосознания: архаическое, традиционное и инновационное начала (2009; Москва-Белгород). 4-я Всероссийская конференции «Проблемы российского самосознания», 27-29 мая 2009 г, Москва – Белгород. М., 2010. С. 53-57.
25. Российская модернизация: проблемы и перспективы (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 3-39.
26. Тоталитаризм как исторический феномен. М.: Философ. общ-во СССР, 1989.
27. Янов А.Л. Русская идея и 2000-й год. Главы из книги // Нева. – 1990. – №9. С. 143-164; № 10. С. 151-175; № 11. С. 150-175; № 12. С. 162-171.

V.P. BABINTZEV, V.P. RIMSKIY. Belgorod State National Research University.

Matrix of rusophobia is in consciousness of Russian intelligentsia

The paper critically discusses the russophobic political and ideological pseudo-scientific discourse which dates back to the beginning of the XIX-th century and which constantly emerges in various forms in Russian scientific, philosophical and cultural texts and contexts.

Key words: Russian matrix, matrix of Russophobia, mentality anthropological type, cultural archetypes, Russian cultural and civilizational systems, intellectuals, intelligentsia.

Патриотизм versus гражданственность в современной России

Ключевые слова: патриотизм; государство; гражданственность; общество; неправительственные организации.

Аннотация: Рассматривается официальное понимание патриотизма как долга по защите государства и формирование добровольных гражданских инициатив, нацеленных на участие в решении важных социальных, культурных и гуманитарных проблем нашего общества.

В последнее время проблема патриотизма вновь стала актуальной – по крайней мере для государства. Вместе с тем, очевидно неприятие государством попыток построения гражданского общества и деятельности неправительственных некоммерческих организаций (НПО). Не претендуя на полноту анализа этих сложных проблем, я просто попыталась понять, в чем причина. С этой целью я решила посмотреть доступный материал в интернете, сознательно избегая националистические и радикальные сайты. В качестве источников использованы данные с официальных сайтов органов государственной власти, статьи в академических и вузовских журналах с портала e-library.ru, сайты НПО.

В октябре 2012 г. В.В. Путин издал Указ «О совершенствовании государственной политики в области патриотического воспитания» и создал управление по укреплению духовно-нравственных основ общества и патриотическому воспитанию. По его мнению, речь должна идти прежде всего о поддержке кадетских, казачьих, суворовских училищ, спорта, поисковых и исторических клубов [8]. Как сообщается в информации об этом событии в интернете, в работе нового управления планируется использовать наработки Российской империи и Советского Союза. Разумеется, «Единая Россия» единогласно выступила в поддержку этой идеи, а депутат С. Железняк заявил, что каждый россиянин должен быть **воином** (выделено мною – О.В.) в информационном пространстве и социальной сфере [там же]. Вскоре после этого В. Путин провел совещание по нравственному и патриотическому воспитанию молодежи, на котором отметил, что будущее страны необходимо строить на прочном фундаменте патриотизма. В ходе встречи режиссер Е. Герасимов предложил возродить госзаказ и напомнил, что в советские годы после выхода фильмов «Петровка, 38» и «Огарево, 6» многие шли работать в милицию, а после картины «Моя судьба» – в органы госбезопасности. Президенту больше понравилась идея возрождения студенческих спортивных клубов. «Абсолютно правильно: спорт будет сплачивать коллектив внутри вуза и развивать конкуренцию между вузами», – заявил глава

* Воронина Ольга Александровна, Институт философии РАН (Москва), доктор философских наук, ведущий научный сотрудник: e-mail: olga-voronina777@yandex.ru.

государства [9]¹. Очевидно, что с позиций государства патриотическое воспитание связывается с развитием военных и спортивных навыков, которые пригодятся для его защиты. Вполне понятно, что обращение к национальной истории и культуре в процессе такого воспитания предполагает по преимуществу изучение военных событий.

Но еще до этого Указа уже более десяти лет действовали государственные программы «Патриотическое воспитание граждан РФ» (в 2001-2005 гг., в 2006-2010 гг. и в 2011-2015 гг.). Целью всех трех программ является «непрерывный процесс по формированию патриотического сознания российских граждан», чувства верности своему Отечеству, готовности к выполнению гражданского долга и конституционных обязанностей по защите Родины в мирное и военное время [10]. Составной частью патриотического воспитания является военно-патриотическое воспитание граждан в соответствии с Федеральным законом «О воинской обязанности и военной службе» (выделено мною – О.В.). Как отмечается в Программе, основным институтом, обеспечивающим организацию и функционирование всей системы патриотического воспитания, является государство. В соответствии с этими программами в большинстве субъектов РФ образованы и работают региональные координационные советы и центры патриотического воспитания. Возобновилось проведение военно-спортивных игр и других мероприятий, направленных на военно-патриотическое воспитание молодежи. Из федерального бюджета на финансирование Программы в 2011–2015 будет выделено 596,75 млн. рублей [9]. Сегодня в системе образования РФ утверждены различные программы военно-патриотического воспитания: для дошкольных учреждений, общеобразовательных школ и вузов. Основное наполнение этих программ – военно-патриотическое воспитание (музеи «Боевой и трудовой славы» в школах и даже дошкольных учреждениях, встречи с ветеранами, походы по местам боев). Кроме теоретических занятий, Программа предусматривает проведение пятидневных учебных сборов в период летних каникул на базе воинских частей [4]. Военно-армейская тематика проникает и в другие предметы и формы школьной жизни. Так, например, в программу курса «Основы безопасности жизнедеятельности» введен раздел «Основы военной службы» – для обучающихся X-XI классов общеобразовательных учреждений, для начального и среднего профессионального образования.

Итак, государство прямо заявляет, что патриотизм – это готовность граждан к его защите. При этом «государственные интересы» как-то так само собой трактуются как тождественные интересам граждан. Однако сокращение государственных расходов на образование, здравоохранение, жилищное строительство на фоне роста доходов госкорпораций, коррупции госчиновников и вывоза капиталов за границу демонстрирует явное различие этих интересов. Как справедливо полагают эксперты, из такого лицемерного понимания патриотического воспитания ничего, кроме произнесения слов и осва-

¹ Как представляется, что вузы должны бы соревноваться в качестве знаний и профессиональной подготовки студентов, а не в спортивных рекордах.

нивания бюджетов, не получится, и не стоит всерьез говорить в такой атмосфере о ценности патриотизма.

Позиции тех преподавателей высшей школы, которые по долгу службы пишут о патриотическом воспитании молодежи в академических и вузовских журналах, принципиально не отличаются от государственно-военизированной точки зрения. В статьях, претендующих на научность, превалирует категориальный подход, т.е. чисто софистические попытки соотнести патриотизм с разнообразными «категориями» – долгом, государством, гражданственностью, этичностью и т.д. Содержательно патриотизм понимается как любовь к родной *земле*, преданность отечеству, стремление своими действиями служить его интересам и защищать от врагов. Соответственно, «патриот – это человек, который любит свое Отечество, предан своему народу, готов на жертвы и подвиги во имя интересов своей Родины» [3]. В качестве практических рекомендаций для патриотического воспитания предлагаются либо призывы воспитывать патриотов, либо описание маршрутов походов по местам боевой славы, инсценировок исторических битв русского воинства против врагов-завоевателей и тому подобное.

Я вовсе не противник любви к своей стране, но мне кажется весьма странным, что эту любовь надо специально «воспитывать», да еще таким образом, чтобы воспитуемые заранее были готовы к жертвам и подвигам. Мне кажется, что любовь это чувство, а не долг и не обязанность. Любовь к семье, родителям, своей стране сама рождается у ребенка как ответное чувство. Однако главное даже не это. На мой взгляд, в принятом в России определении патриотизма остается совсем не замеченной символическая отсылка к Родине как *земле* и Отечеству как *патриарху*. В символическом смысле земля коннотирует с природным началом, активизируя архаические структуры сознания. Отсюда легко выводится идея о необходимости защищать «свою землю» (свою «кровиночку») от «не своих», чужих, врагов. Как представляется, именно в таком понимании патриотизма и кроется возможность превращения его в национализм. Отечество, наоборот, символически тождественно отцу, патриарху, то есть (в логике бинарных гендерных оппозиций) – не природному, а рациональному, мужскому властному началу. И потому Отечество по праву патриарха присваивает себе право требовать жертв от своих подданных. Использование концептов Родина-мать или Отечество-государство в политическом дискурсе определяется тем, к каким архетипам сознания предлагается апеллировать.

Понятие **гражданственности** трактуется в научных публикациях более многозначно и противоречиво. В целом все определения можно сгруппировать следующим образом. Гражданственность понимают (1) как антитезу аполитичности; (2) психологическое ощущение себя гражданином данного государства; (3) высшую добродетель свободного и полноправного участника политического сообщества; (4) приверженность интересам своего государства, готовность идти ради него на жертвы; (5) как комплекс свойств гражданина своей страны, уровень нравственной культуры, нравственный императив; (6) как «органический сплав высших родовых свойств человека, взятых в

их идеальном воплощении и реальном бытии» [5, с. 308]. Однако в публикациях практического толка гражданственность чаще всего понимают как синоним патриотизма. А вот в Европе «гражданственность» трактуется как качество человека, обладающего активной гражданской позицией, а также умением жить вместе с другими гражданами и применять на практике свои права и обязанности как члена демократического общества [2].

Понятие и практика гражданского воспитания в России напрямую вытекает из доминирующей концепции патриотизма. Отечественные авторы акцентируют внимание на гражданском долге по отношению к государству, на тесной связи гражданского и патриотического воспитания. А в западных странах акцент сделан на осознании ребенком своих гражданских прав и обязанностей как члена демократического общества; на принципах соблюдения гражданских прав, демократических принципов и законов; уважения всех людей; толерантности, борьбы с расизмом, ксенофобией, насилием, агрессивным национализмом. Гражданское образование выступает средством поддержания общественного согласия, социальной справедливости и общественного блага [7].

Как правило, от определения гражданственности обсуждение плавно переходит к **гражданскому обществу**. Впервые существование гражданского общества в России стало обсуждаться в начале 1990-х годов. В те либеральные времена заявления о необходимости «создания гражданского общества» или о его «дальнейшем развитии» можно было обнаружить во многих политических программах, особенно перед очередными выборами в Государственную Думу.

В строго юридическом смысле термин «гражданское общество» не имеет четкого определения не только в российском законодательстве, но и в праве многих западных государств, в том числе США, где гражданское общество в действительности достаточно сильно развито. Корни концепции «гражданского общества» лежат не столько в правовых, сколько в философских работах. В классической либеральной философии прав человека субъектом гражданского общества является свободный индивид со всеми своими правами, свободами, потребностями, интересами и ценностями. Гражданское общество не зависит от государства и его самоорганизация происходит автономно в рамках демократических прав и свобод. Взаимоотношения между членами общества и самим обществом в целом определяются неформальным «социальным договором», который исключает гипертрофированную власть государства над гражданином и его частной жизнью. Именно гражданское общество является носителем гражданских свобод, гарантом выполнения прав граждан, и оно же контролирует выполнение своими членами своих обязанностей.

Гражданское общество не имеет «вертикали власти», оно располагает на горизонтальных уровнях социальной структуры и состоит из *неправительственных негосударственных некоммерческих* общественных объединений людей (или сетей этих объединений), сплотившихся либо «по интересам», либо для решения некоторых общих задач, лежащих в сфере частных,

неполитических отношений. Гражданское общество не подчиняется государству как армия, полиция и прочие госструктуры, но и не обязательно противостоит государству. Организации гражданского сектора решают те задачи, которые государство с высоты своей власти иногда просто не видит, или не может решать в силу рутинности принятых бюрократических методов управления.

Несмотря на популярность темы гражданского общества на переломе веков, российские политики и политологи не принимали такого определения гражданского общества. Они скорее считали его неким новомодным термином, который шел тандемом со столь же экзотичным понятием «правовое государство». Многие и по сей день убеждены, что гражданское общество может существовать только с согласия государства, для его поддержки [1]. В реальности намерение российских властей развивать гражданское общество под контролем государства (как это было в СССР) вылилось в создание «сервильных» НПО вроде Общественной палаты, члены которой не избраны, а назначены Президентом. Причем ОП неконституционно наделена некоторыми правами в отношении правовой практики. Аналогичная картина и в регионах, где губернаторы по тем же правилам создают свои ОП. В последние годы государственные власти оказывают поддержку т.н. «государственным НПО» (которые от его имени организуют гражданское общество) или НПО социальной направленности. Причем социальную направленность НПО власти определяют, исходя из своих ведомственных интересов, и относят к ним только тех, кто оказывает адресную помощь многодетным, инвалидам, сиротам и т.д. Безусловно, это важно, однако фактически речь идет о предоставлении социально значимых услуг населению там, где государство от этого устранилось. Это, по мнению властей, и означает «построение гражданского общества в России». На самом деле, таким образом возникают либо симулякры, либо новые формальные бюрократические структуры.

Отношение властей к **независимым** НПО, которые не хотят «строиться» под власть, радикально иное. В отличие от государственных, такие НПО не получают поддержки и испытывают постоянное давление со стороны государства. Так, в 2013 г. под прокурорские проверки с целью обнаружения признаков деятельности в качестве «иностранного агента» попали сотни организаций самого разнообразного направления. Это были не только «Мемориал», МХГ или «Голос», но и исследовательские, образовательные НПО. Более того, иностранным агентом был на официальном уровне признан дальневосточный журавлиный заповедник или истринская организация, помогающая больным муковисцидозом [11]. Это, конечно, абсурд, и он был исправлен – но ведь прокуроры действовали строго в соответствии с законом об НПО и своими понятиями о том, что такое «гражданин»!¹ Важно отметить,

¹ В советские времена, от которых мы пока не далеко ушли, «гражданином» официально называли того, кто «не товарищ», то есть не совсем свой. Например, в тех же фильмах про МУР (Московский уголовный розыск), на примере которых предлагается воспитывать новых российских патриотов, поделенный на два лагеря или просто задержанный по подозрению автоматически назывался «гражданин».

что понятие «занятие политической деятельностью» в законе «» юридически не определено, и всяк проверяющий трактует его, как понимает.

Неудивительно, что в результате такой политики сокращается численность неправительственных организаций. Однако на смену им приходят новые формы существования гражданского общества – различные социальные сети и сетевые сообщества. Они представляют собой не иерархические связи между людьми, которые возникают на основе чего-то общего между ними – не только досуга и хобби, но и гражданской позиции. Эти on-line сообщества объединяют волонтеров для решения гуманитарных и социальных проблем, и таких инициатив становится все больше. Сетевые интернет-сообщества, которые Н. Рябенко назвал формами электронной демократии [6], являются важным ресурсом гражданского общества.

Как мне представляется, формирующееся чувство гражданственности – то есть готовность добровольно участвовать в решении самых разных социальных, культурных и гуманитарных проблем – и является той новой формой любви к своей стране и ее людям, которую государство должно было бы всемерно поддерживать. Ну, или хотя бы не мешать ей самостоятельно развиваться.

Литература

1. Абакумов С. Гражданское общество в России. Стране нужно выбрать инерционный сценарий развития // Независимая газета, 16/01/2001.
2. Антонова Е.С. Особенности терминологического употребления российскими и французскими учеными понятий, связанных с «гражданским воспитанием» // Альманах современной науки и образования, № 10 (53) 2011, с.71-73.
3. Жданов А.В., Замшин П.А. Патриотическое и гражданское воспитание в процессе изучения истории (на примере битвы за Москву). Научный вестник МГИИТ, 2012, № 4, с.81-86.
4. Кудря А.Д. Современное состояние военно-патриотического воспитания в России. URL: www.superinf.ru
5. Резник Ю.М. Человек гражданский: проблемы идентичности // Вопросы социальной теории. Том IV / Под ред. Резника Ю.М., Тлостановой М.В. – М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010, с. 305-326.
6. Рябенко Н. А. Online-социальные сети в публичной политике: семь мостов Египта // Человек. Сообщество. Управление. 2011. № 4. С. 38—53.
7. Фахрутдинова А.В. Общее и особенное в подходах к гражданскому воспитанию в США, Канаде, Австралии и Великобритании//Образование и саморазвитие. 2011, № 4(26), с.215-220.
8. <http://www.dp.ru/tag/Новости>
9. <http://sevpatriot.ru/stati/putin-patriotizm>.
10. <http://archives.ru>.
11. <http://www.km.ru/v-rossii/2013/06/19/vladimir-putin/714065-putin-dal-otmashku-na-iskorenenie-inostrannykh-agentov-iz->.

VORONINA OLGA ALEXANDROVNA, Institute of Philosophy, RAS (RF, Moscow).

State patriotism versus civil initiatives in modern Russia

State, patriotism, civil initiatives, NGO

The author is considered the official understanding of patriotism as the debt for state protection and the formation of civil initiatives of NGO's, targeted to participate in solution of important social, cultural and humanitarian issues of Russian society.

***Идея патриотизма в контексте реализации
современных глобализационных процессов***

Ключевые слова: культуротворчество; культурная самобытность; патриотизм; общественный прогресс; глобализация; модернизация; цивилизующий фактор; унификация культур; массовая культура; гуманистическая ориентация.

Аннотация: В центре внимания автора находится проблема места и роли патриотического сознания самобытных субъектов культуротворчества (творцов культуры) в становлении и развитии глобализационных процессов как необходимого условия реализации общечеловеческих ценностей в ходе современного общественного прогресса. Конкретным материалом исследования служат преимущественно факты истории российского самосознания.

Актуальность заявленной темы не вызывает сомнений хотя бы потому, что существует множество людей в нашей стране и за ее пределами, которые считают патриотизм и глобализацию взаимоисключающими явлениями. Среди них не только простые, не искушенные в методологических дискуссиях обыватели, но и специалисты – политики, социологи, философы. Более того, мировая социальная практика убеждает нас в том, что для такого мнения, по крайней мере, в отечественном сознании оснований более чем достаточно. По-видимому, нет нужды приводить здесь всем известные примеры, свидетельствующие о том, как под напором одного из детищ современной глобализации, а именно, массовой культуры, хлынувшей на нас из-за рубежа в период перестройки и продолжающей свое победное шествие сегодня, вымывается творческое начало российского самосознания. А ведь как раз благодаря ему наша культура сохраняла на протяжении целого тысячелетия свою историческую самобытность и величие, обогащая народы всей планеты шедеврами классического искусства и литературы, крупнейшими научными достижениями и оригинальными философскими откровениями. Возразить что-либо против выдвинутых аргументов трудно. Поэтому спорить с описанным выше толкованием ситуации в заданных концептуальных рамках бессмысленно. Однако попробуем взглянуть на дело с иной методологической точки зрения.

Согласно законам диалектики, взаимоисключаемость сторон в развивающихся явлениях выступает обязательной предпосылкой их единства. И хотелось бы обратить внимание прежде всего на этот аспект проблемы, так как именно диалектический подход к ее решению, точнее говоря, к пониманию сути современной глобализации и ее исторических задач, снимает многие трудности их выполнения, открывая перспективу превращения факторов, казалось бы, тормозящих социальный прогресс, в стимулы его эффективного

* Власова Виктория Борисовна. Институт философии Российской академии наук (РФ, Москва), кандидат философских наук, старший научный сотрудник; e-mail: socio.philos@iph.isras.ru.

существования. Конечно, само по себе изменение взгляда на объективный процесс ничего не меняет в практике его преобразования. Но построение на его фундаменте новых способов культуротворчества и их внедрение в жизнь мирового сообщества может иметь глубокие реальные последствия. А потому хотя бы краткое обоснование идеи о том, что глобализация и патриотизм – это два взаимообуславливающих момента, задающих вектор исторического движения в нашу эпоху, не только возможно, но и необходимо. При этом, разумеется, нельзя ограничивать сущность глобализации унификационными процессами исключительно, а патриотизм сводить к тем или иным формам культурной самодостаточности и вытекающему из нее радикальному сепаратизму. Наоборот, надо рассматривать глобализацию в XXI веке как некий продвинутый вариант синойкизма, то есть сознательного процесса объединения и на основе такого объединения гармоничного взаимовлияния различных этнических культур для решения тех или иных актуальных социально-исторических задач¹.

Чтобы понять, как это возможно, следует выяснить, в чем состоят методологические особенности дефинитивного подхода к явлениям патриотизма и глобализации, если попытаться взглянуть на них как на необходимые, даже конституирующие составляющие современного общественного прогресса. Ответ на этот вопрос заключается не только в формулировке определений патриотизма и глобализации как таковых, но и в прослеживании их генезиса и развития. Что касается патриотизма, то существует множество дефиниций этого понятия. Правда, все они так или иначе сходятся в главном: патриот – это человек, который осознанно любит свою родину, оберегает землю предков и отдает все свои силы на процветание Отечества. А дальше начинаются различия в выводах из этого ценностного постулата, содержание которых обязано своим происхождением множеству причин, в том числе толкованию сути общественного блага и путей его достижения. Одни теоретики считают, что любовь и внимание к своим культурным корням означает признание их уникальности, ни в каком отношении не совместимой с другими этническими культурами, и ставят перед своими соотечественниками цель навязать свои архетипы и свои ментальные особенности в их сложившемся, неповторимом варианте другим народам. Тем самым они отвергают право последних на собственную культурную самостоятельность, что, конечно, не может не вызывать их протеста. Интересно, что с подобными логическими и практическими выводами нередко свываются в конце концов и патриоты тех стран, культуры которых, по их мнению, обречены если не на вымирание, то, по крайней мере, на хроническую отсталость прежде всего из-за «неправильного» менталитета.

Такой казус объясняется тем обстоятельством, что упомянутые патриоты-«обличители», болезненно воспринимая недостатки цивилизационного развития своих стран, готовы во имя блага Отечества, которое они отожд-

¹ Одним из наиболее ярких примеров эффективной практики синойкизма является древний Рим. Он вырос из слияния италийского, эллинского и этрусского этнических образований, обитавших на семи холмах над Тибром, и превратился со временем из города-государства в мировую империю.

дествляют исключительно с благами цивилизации, полученными любой ценой, отказаться от собственных культуротворческих интересов. Взамен предлагается механическое, а значит, некритичное подражание тем, кто, живя в иных природных и исторических условиях и основываясь на выросших из них ментальных традициях, считает только свою культуру эталоном общественного развития. А справедливо это или нет – это уже другой вопрос. По сути дела выразителей обеих обозначенных позиций правильнее было бы представить как носителей превращенного сознания, поскольку и в том, и в другом случае мы имеем дело с восприятием отчужденной реальности, которая задает неадекватное осознание ценностных ориентиров духовно-практической деятельности. Отчетливее всего это видно на примере генезиса и развития патриотизма в России и в США. В обеих странах первичным общекультурным фундаментом формирования патриотического чувства было не просто осознание национальной идентичности народа, складывающегося из представителей разных этнических групп, а потребность защищать его духовные ценности. Но самым важным фактом для нашего исследования оказывается то, что в обоих случаях этот объективный фундамент выстраивался в рамках отчужденной практики, которая порождала иллюзорные формы своего осознания: само понятие «народ» в социальном отношении воспринималось неоднозначно.

Например, в России на протяжении столетий очень сильна была тенденция власть имущих видеть в человеке не цель общественного развития, а только средство реализации ограниченных (а потому отчужденных) интересов государства, определенного сословия (помещиков-крепостников, чиновников и др.), фанатиков партийной идеологии и т.п.¹. В свою очередь, истоки иллюзорности американского патриотического сознания современного образца, преувеличивающего, мягко говоря, значение своих культурных идеалов (в том числе и стандартов массовой культуры) для жизни и творчества других народов, следует искать во множестве обстоятельств формирования и развития этой нации. При этом, одной из существенных причин его укоренения в качестве традиционного, оказывается не только и даже не столько необходимость для первопоселенца освоить новые территории как источник существования (со всеми вытекающими отсюда трудностями природного и исторического характера), сколько стремление сделать американский континент форпостом самой передовой религиозной и политической идеологии. Во имя этой цели христианские ценности европейской цивилизации радикально противопоставлялись богатейшей культуре древних индейских племен. Более того, был взят курс на ее уничтожение, так как не всегда образованные и фанатично настроенные рядовые «борцы за прогресс», а часто и их идейные вдохновители путали язычество с варварством и жестокостью, а его приверженцев – с дикарями. В дальнейшем этот уже укрепившийся настрой общественного сознания позволил оправдать невольничьи рынки, рабский труд и

¹ Именно из осознания смысла этой отчужденности в качестве одной из важнейших характеристик российской общественной жизни и рождалась во все времена великая отечественная культура, вдохновляемая подлинным патриотическим чувством, о сути которого речь пойдет ниже.

бесправие негров, а также некоторые другие моменты отчуждения социальной реальности. И даже после официальной отмены рабства в народном самосознании сохранились иллюзорные представления о гуманности, демократии и патриотизме, вылившиеся в конце концов в некое подобие миссионерских, а может быть, и мессианских идеалов¹.

Чтобы устранить отчуждение социальной реальности, порождающее иллюзорное сознание, в том числе и ложный патриотизм, описанный выше, необходимо создать особые исторические условия для существования и совершенствования различных народов в современном мире. Их специфика состоит в том, что они позволяют сохранять и углублять в качестве главного смыслового стержня унаследованных отдельными культурами самобытных духовных ценностей единые общечеловеческие интересы. Но самым важным моментом в этом содержательном единстве оказывается максимальное разнообразие его оформления в культуре каждого из составляющих это единство народов. Собственно, в процессе создания таких объективных условий подлинной, а не отчужденной, реальности и состоит на самом деле предназначение глобализации культуры, разворачивающейся на наших глазах и в экономике, и в политике, и в области интеллектуального и художественного творчества. Как раз в этом ракурсе проблематика патриотизма наиболее тесно связана с необходимостью методологического и теоретического исследования сути, задач и перспектив современных глобализационных процессов. Выяснение этого вопроса и представлено в ближайшем изложении.

С этой целью приглядимся прежде всего к «осевым» направлениям общественно-исторического прогресса сегодня. Это, с одной стороны, глобализационные процессы, а, с другой стороны, ускорение научно-технической революции. Соглашаясь с признанием этого факта, современные исследователи, тем не менее, расходятся в понимании сущности названных явлений, а еще больше – в оценке их последствий. В этой связи, учитывая рассмотренный только что феномен «ложного патриотизма», важно уточнить также концепцию глобализации через определение связанного с ней понятия модернизации культуры. Что касается научно-технического прогресса, то в данном случае самой актуальной является проблема его влияния на глобализационные процессы посредством предоставленных им способов и возможностей приобщения к историческому опыту культуры – и внутри этнических границ, и в ее общечеловеческом масштабе. Пересекаясь именно в этом «фокусе», проблемы глобализации и научно-технического прогресса выводят нас на адекватный методологический анализ плюсов и минусов перспектив развития отечественной культуры. Обращаясь к этой стороне дела, следует сделать попутно еще несколько замечаний. И первое из них касается того, какие упущения или ограничения в концепции глобализации приводят к серьезным издержкам в культуротворчестве ее субъектов.

¹ Осознание отчужденного характера сложившейся таким образом исторической ситуации бытия американской нации и страстный призыв к ее изменению – одна из центральных тем американской литературы от Г. Лонгфелло, Ф. Купера и Г. Бичер-Стоу до Дж. Лондона, У. Фолкнера, К. Воннегута и др., вдохновлявшихся подлинным патриотизмом.

Коротко говоря, не только в обыденном сознании, но и в научной литературе процесс глобализации подчас связывают исключительно с экономической или политикой, в то время как узость такого понимания уже обнажила не только свою несостоятельность, но и методологическую пагубность. Сегодня все чаще пробивает себе дорогу идея глобализации как *общекультурного* явления, подразумевающего трансформацию мировой культуры из механической совокупности этноисторических данностей в *органическое единство* культур разных государств и народностей, в котором, создавая общее звучание, каждая из них сохраняет, однако, свой уникальный голос и ведет в симфоническом контрапункте собственную мелодию. Впервые о таком подходе заявил еще М.М.Бахтин. Но до сих пор его прозорливое открытие игнорируется теми, кто видит в глобализации простую *унификацию* отдельных культур. Безусловно, поскольку цивилизация предоставляет людям материальный, социальный и технико-организационный комфорт, унификация необходима и выступает составной частью глобализации. Но хотя всякая цивилизация есть культура, не всякая культура есть цивилизация. Цивилизация представляет культуру только в количественном измерении. Между тем, последняя имеет еще и качественное измерение, реализующееся в самобытном отношении ее носителя к миру, и осознаваемое ее субъектом как патриотическое чувство. А эта сторона культуры не может быть исчерпана в процессе глобализации исключительно унификационными явлениями.

Второе условие упорядочивания концепции глобализации заключается в изменении методологического подхода к феномену модернизации как адекватного способа приобщения разных стран и народов к общечеловеческим задачам *творческого освоения* окружающей действительности. Конечно, если смотреть на глобализацию как на унификацию накопленного в этой деятельности исторического опыта, то и целью модернизации станет прежде всего «уравнивание шансов» в овладении предписаниями цивилизованного существования в противоположность варварству. Итогом подобного процесса неизбежно будет отказ от своеобразия каждой отдельной культуры в пользу одного стандарта действия, единого взгляда на мир и на человечество¹. Однако, если предположить, что глобализация – это не столько вхождение в готовый дом мировой культуры, сколько *строительство* этого дома здесь и сейчас объединенными усилиями всех людей, то модернизация должна рассматриваться совершенно иначе. Дело в том, что каждый народ приходит на уже сложившуюся «стройплощадку» по своей собственной дороге, со своей стороны, со своим историческим багажом, своими творческими инициативами и гордостью за отечество. Эти качества представляют собой самостоятельную историко-культурную ценность и способны оказывать друг на друга плодотворное влияние. Именно так раздвигаются пределы мировосприятия, углубляется чувство патриотизма, накапливаются разнообразные формы его реализации и средства, которые (в зависимости от насущных практических

¹ Отсюда разговоры о «догоняющей модернизации», которые, правда, на сегодняшний день уже исчерпали свои методологические возможности.

проблем) дополняют извне друг друга, но обязательно сохраняют свои исторические корни и ментальные характеристики.

В так заданных модернизационных схемах на первый план должны выйти не организационно-технические и коммуникативные приемы функционирования культуры в ее глобальном аспекте, а поиски гуманистических смыслов самой сути коммуникации составляющих ее «слагаемых». И тогда становится ясным, что попытки отказать в доверии тем или иным существующим сегодня способам хранения, накопления и осмысления культуры (и в частных, и в глобальных ее проявлениях) в связи со ссылками на коренной переворот в научно-технических средствах информации и коммуникации выдаю лишь недалекость тех, кто их предпринимает.

Сегодня необходимо выстраивать систему духовно-ценностных критериев для гуманизации общения людей, позитивную базу культуротворчества, где содержательный принцип превалирует над формальным, а живое чувство – над механическим воспроизведением стандартов отчужденного бытия. Для решения этой задачи необходимо изменить приоритеты мировой и отечественной практики. В ее центре должно быть образование и воспитание молодежи, обеспечивающее ее включение в мировой культурный процесс с позиций подлинного патриотизма. Тогда реальным фундаментом «объединенного мира» будут не столько экономика и техника, сколько накопленные человечеством духовные ценности.

В итоге такого развития общественного самосознания патриотизм оказывается созидающим моментом эффективных глобализационных процессов. Ибо подлинный патриотизм совмещает уважение ко всем субъектам мировой практики, в том числе и самоуважение каждого из них с ориентацией на единые, общечеловеческие ценности. Тем самым закладывается объективное идеологическое основание для сближения и даже частичной унификации всех представленных в мире культур. И такая ситуация не мешает, а помогает патриоту осознать его национальное достоинство и ощутить гордость за оригинальный творческий вклад своего народа в мировую культуру, определяющий его уникальное место в ее истории, незаменимый голос в единой гармонии глобального культуротворчества.

Vlasova Victoria Borisovna; Federal State Institution of Science Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

The idea of patriotism in the context of realization of contemporary globalization processes

Keywords: cultural creativity, cultural originality, patriotism, social progress, globalization, modernization, civilizing factor; unification of cultures, mass culture, humanistic orientation.

Abstract: The author examines the problem of the place and role of the patriotic consciousness of original subjects of cultural creativity (creators of culture) in the development of globalization processes as a requirement for the implementation of universal values in the modern social progress. The current study is mainly based on the facts of the history of Russian selfconsciousness.

Душа и Место: патриотическая топика в трудах Платона и Аристотеля

Ключевые слова: Философская антропология, душа, место, этика, политика, хора.

Аннотация: В статье рассматриваются характерные способы конституирования «места» как «собственного» и «своего» в античной философской традиции. Рассматривается специфический для античной классики способ позиционирования антропологических представлений и этической концептуализации мира. Античное сближение этики и политики трактуется как своеобразный подход древних греков к патриотической теме.

Избранный аспект для освещения темы патриотизма рассматривает отношение человека к своему окружению, к людям и к вещам, к собственному месту, т.е. отношение «души» не просто с собственным «телом», но именно с «местом». Это позволяет особым образом подойти к теме патриотизма, охватывающей спектр чувств, эмоций и состояний, а также обнаружить специфику и универсалии в отношении человека к миру от характера восприятия самого «расположения» человека как телесного существа в условиях конкретного «места», до способности умозрительного полагания им объектов внешнего мира в языке и мышлении (определяющего в общении, например, особенности всякого тетического или «полагающего» акта высказывания), развертываемого от исходного уровня суждения (doxa) к онтологическому основанию веры (pistis) и осознанному убеждению (logos)¹. Именно место локализуется как исходная «область» (и источник достоверности), очерчиваемая отношением «души» к «телу», и это позволяет нам держать проблему телесности и все написанное на эту тему в последнее время (включая феноменологию «собственного») перед своими глазами. В своей книге Т.Ю.Бородай, осмысливая античные термины «места», показывает, как взгляд античного грека движется от простой области значения (местопребывания) «jodra» через пространства (места) различия «topos» к области осмысленного «hoga» [4, 108]. Полис, в этом смысле, безусловно, – область-hoga, носитель высшего смысла для античного грека.

Поскольку термин «патриотизм», как и «культура» и многие другие социальные термины, – не греческого происхождения, его аналогов в древнегреческой традиции мы намеренно не станем искать. Но именно античным мыслителям (а также ораторам, поэтам, политикам, полководцам и др.) принадлежат пронзительные мысли о необходимости защищать свое отечество и служить ему. Как о высшей доблести Сократ говорит о необходимости служить полису и готовности умереть за его независимость. Социально-

* Домников Сергей Дмитриевич, Институт философии РАН (РФ, Москва), кандидат исторических наук, старший научный сотрудник; e-mail: domino70@mail.ru.

¹ У Аристотеля читаем в этой связи: «Но с мнением связана вера (в самом деле, не может тот, кто имеет мнение, не верить этому мнению)... Далее, всякому мнению сопутствует вера, а вере – убеждение, убеждению же – разумное основание» (Метафизика. 428a 20).

политическая мысль античности это размышление о специфическом (идеальном) характере общественной жизни, где космическое, общественное и индивидуальное обуславливают друг друга и «протянуты» друг в друга. Природа для греков едина и укоренена она в природу человека, творца и идеолога полиса именно потому, что он сам сотворил им и жертвует ему без остатка. Сам человек – собственный мир и полис, творение самого себя и цель себя. Он – творец себя, держатель своего места, воплощение собственного мифа или мифа *собственного*.

Душа и тело

Отношения «души» с «телом» для древнего грека образует первичный уровень того «собственного», что продлевается вовне, образуя социальную среду или «места» его обитания, общения, деятельности. Поскольку всякий грек априори принимает концепцию бессмертия души, то ее квалификация, в первую очередь, сопряжена с квалификацией «тела» как одушевленного и продленного в «место». В модели плазмирующего мира «место», – это концепт, включающий в себя всю ассимилятивную цепочку: тело («сома») – дом («ойкос» и «ойкономия») – хозяйственный участок («эпойкия») – город/страна («полис») – мир («ойкумена»). Сама деятельность человека, оставляющая знаки и метки на теле живого ландшафта, отмечающая самое себя на поверхности земли плодами своих свершений, размечающая сферы своей активности, помечающая зоны освоения мира следами живого присутствия и т.п. – формирует мир как совокупность протянутых друг в друга «мест» – живых носителей памяти культуры. Этимологическая связь термина «место» с разными формами обозначений близости, дара и обмена, объединения, взаимности, мышления, сознания и т.п. в индоевропейских языках широко освещена в литературе [2, 74 и сл.; 7 и др.].

Но в самих этих «местах» и между ними пролегает множество других «мест» и мет событий духовных свершений, общения и бесед (*dialegomai* – «беседую»): храмы и рынки, улицы и площади, места ритуалов, собраний, обучения – гимнасионы, но также места встреч на пирах-симпозиях (*simposion* – «пир»), тенистые рощи и поляны (как в «Федре» на лужайке в тени платанов на берегу реки Илиса), улицы и дороги с их обочинами (как дорога, ведущая к святилищу Зевса в «Законах», или дорога в Афины в «Пире», где встретились и ведут беседу друзья Аполлодор и Главкон), прогретые солнцем портики храмов и мраморные плиты стадионов и т.п., т.е. повсюду, где могут разворачиваться интимные сферы «общения душ». Все эти «места», как правило, располагались в пределах непосредственной досягаемости и обозримости, всегда поблизости. К ним и от них ведут тропы желаний и дум человеческих. Мир полиса это мир предельно близкий, проницаемый взглядом и голосом, охватываемый действием и вполне доступный желанию, открытый поискам в разных областях знаний и возможностям общения.

Позже Аристотель в «Политике» непосредственно свяжет полис-государство с общением людей: «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага [...] Это общение и называется государством или

общением политическим» (1252a 1-8) [I, IV, 379]. Полис – это общение и место общения, это сама возможность общения людей.

Космос и душа

В «Федре» Платон высказывает мысль, что нельзя «постичь природу души, не постигнув природы целого» (270 c-d) [9, II, 216]. Отношение к обществу он понимает как продолжение отношения души к собственному телу. В «Федоне» (96 a) [9, II, 67] схватываемый душой в космосе момент внутренней целесообразности тесно связывается с органическим взглядом на природу как на единое целое.

Космология Платона, как известно, исповедует теорию вихрей, в которых он усматривает разные формы воздействия стихий в качестве различных способов смешений вещества в природе. Душе в этом процессе, еще не знающем человеческого присутствия, уже принадлежит начало упорядочения этих движений. Душа, «разлитая» во Вселенной и представляющая собой нечто вроде пространствующей («оставляющей следы» в живом) стихии, выступает при этом в особой материализованной функции Восприимчивости и Кормилицы. «А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, [...] она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихий] были тогда колеблемы Восприимчивостью, которая в движении своем являла собой как бы сито...» (52d-53a) [9, III, I, 537].

С сознанием господствующего в космосе подвижного (сотрясаемого, но восстанавливаемого всякий раз) равновесия (ритмичность, симметричность, мерность, упорядоченность, пропорциональность), дополняемого понятиями меры и числа в сознании древних греков связывались и представления о человеческом теле и его положении в мире. Внешнее положение тела (проблема формы) обуславливало и принципы телесной организации, координация органов и частей тела, направляемых разумом (=волей). Внутренняя организация ведала упорядочением страстей. Разум (разумная часть души) – направленность человеческого рассудка на себя, предполагала управление собственным поведением подобно управлению позициями соположенных ему в пространстве сил, тел и вещей. Идея хозяйства как идея «нормы» жизни включала в себя ту же «меру» и те же принципы гармонии и упорядоченности.

Душа и Благо

Собственную философию, обращенную к жизни души, Платон в духе Сократа почитает аналогичной медицинской практике, направленной на оздоровление тела, при этом различая их («Горгий» 464a-d) [9, I, 286]. Об

этом пишет В.Йегер: «Всякий целитель должен считать нормой человеческого существования здоровье. Именно этими правилами должны руководствоваться также и риторика, и политика, обращаясь к душе человека» [6, 31]. В «Федре» и в «Горгии» Платон аналогичным образом определяет и свою политическую философию, цель которой – направлять души людей к истинному благу. А таковое благо – исходящее от души начало уравнивания и соразмерности сопричастных ей элементов [9, I, 286-287]. «Душа и есть реализуемое повсюду начало равновесия. По Гиппократу, природа сама восстанавливает все пропорции, иначе говоря, она сама есть правильная соразмерность. С этим представлением тесно связана теория «смещения», которая на самом деле была теорией равновесия сил в организме, обусловленной понятиями «меры» и «симметрии»» [7, 33].

Представление о добродетельности (как функции души, управляющей волей, разумом и страстями) связано с этими понятиями, образующими представление о «норме» как добродетели («aretai») души. «Природа сама стремится соблюдать осмысленную «норму», ибо именно так следует ее называть. Исходя из этих положений можно понять, почему Платон называет силу, здоровье и красоту добродетелями тела, проводя параллель между этими и этическими добродетелями, присущими душе. Он считает, что аретэ – это такая симметрия частей и сил души, которая, если пользоваться медицинской терминологией, является ее нормальным состоянием» [6, 33]. Диетика и гимнастика, поэтому, такие же составляющие здоровья тела, как добродетельность – условие здоровья души.

Душа как экзистенция

Сократ и Платон рассматривали душу по отношению к телу в первую очередь как источник высоких этических качеств или добродетелей. Согласно Сократу их наличие – свидетельство, устремленности души к Благу. Любовь, дружба, как и доблесть, как надежда, страдание и проч. – т.е. то, что сегодня относится к фундаментальным экзистенциалам личности (наряду с негативными: в перечне Платона это – гнев, дерзость, боязнь), всецело относилось к свойствам или состояниям души. Вслед за Сократом Платон рассматривал их как основания душевной организации, как организующие начала и двигатели эмоций.

В «Тимее» мы встречаем следующую антропологическую концепцию: «И вот они (боги), подражая ему (демиургу), приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это тело душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния: для начала – *удовольствие*, эту сильнейшую приманку зла, затем *страдание*, отпугивающее нас от блага, а в придачу – двух неразумных советниц – *дерзость* и *боязнь* – и, наконец, *гнев*, который не внемлет уговорам, и *надежду*, которая не в меру легко внемлет обольщениям. Все это они смешали с неразумным *ощущением* и с готовой на все *любовью* и так довершили по законам необходимости смертный род души» (69, c-d) [9, III, I, 559].

Аспект страдания, связанный с вегетативным состоянием первой (растительной) души, Аристотель разовьет в своей концепции пассивности (рецептивности), организующей исходный слой восприятия, предопределяющий все прочие душевные способности (аффективную и разумную), присущую соответственно животному и разумному видам души. Для Аристотеля, особенно во второй и третьей книге трактата «О душе», эта тема станет определяющей в трактовке души как определяющего свойства живого. Платон, а за ним и Аристотель, относят этот уровень (пассивности) к смертному или растительному виду души, тому, что *«движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения»* (77 b) [9, III, 1, 568] , к тому, что Хайдеггер в XX веке свяжет с особым модусом Присутствия, как возрастающей озабоченностью сущим.

Помещая растительную душу «между грудобрюшной преградой и пупом», Платон вписал этот аниматический сюжет в поистине тектоническую космогонию антропогенеза. «В самом деле, растение проходит свой жизненный путь чисто *страдательным образом*, оно *движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения*, пользуясь собственным, так что оно не видит и не понимает своего состояния и природы. Поэтому, безусловно, оно живет и являет собой не что иное, как живое существо, однако прикреплено к своему месту и укоренено в нем, ибо способности двигаться [вовне] своей силой ему не дано...» (77 c-d) [9, III, 1, 568-569].

Платон, а за ним и М.Хайдеггер, говорят в буквальном смысле об обреченности корней (Платон в «вегетативном мифе», Хайдеггер в сюжетах «брошенности», «почвы», «обретения истока»), об обмирщении (захваченности миром) души, о погружении ее в мир, ее укоренении в земную плоть и т.п. Платон связывает погружение души в мир с ответным влечением природы к человеку, ее поставленностью в зависимость от человеческой ответственности и озабоченности сущим. Со-страдание как сопричастность сущему превращает деятельность человека в ответственный труд по взращиванию души.

Сокрытость души

Неразрывность связи души с телом как озабоченности телом, его упорядоченность душой гарантирована особым положением души. В своих истоках душа свободна, независима от тела. Проникая в тело, душа осваивает и принимает субстанцию тела. Во взаимных отношениях душа как и тело нуждается в потрясениях, спланивающих тело и душу в единственной цели взаимопроницаемости и озабоченности друг другом, воспоминаниях и предвосхищениях друг друга, преодолении забывания (анамнесис), друг друга. Душа в своей подвижной связи с телом – создает человеческий мир, задает целостность и непрерывность, придает оформленность мира идеальным, но не знает завершенности форм. Душа в состоянии обособленности или отрыва от тела – это способность быть по ту сторону тела в созерцании мира Идей и взгляда со стороны на своего телесного носителя (и двойника), узнавания и проявления в нем образующих его идей.

Отделение вплоть до полного забвения душой тела (в теории метемпсихиза) требует искусства забывания, не только воспоминания, отсюда связь душевной функции узнавания с воспоминанием различий. Как замечает Романенко: «Сокрытость души от тела является обратной стороной забвения душой тела, когда она, к примеру, сосредоточившись в себе под действием яда галлюцинаторных веществ, не ведает, что творит тело. Но можно ли эту сокрытость понимать позитивно? Забыть и вместе с тем как бы не забыть...» [10, 407]. Техника воспоминания (мнемотехника) и искусство забвения (анамнесиса) образуют тонкую организацию душевной жизни, погруженной в царство космических стихий, опосредующей отношение тела с миром и космосом. Отсюда, особая подвластность покидающей тело души растительным ядам и зельям. Отсюда и возможность странствий души из тела в тело и ее воспарение в мир Идей, чего только стоит описанное в «Федре» «великолепное шествие богов и человеческих душ по небесному своду» [11. 133]. Отметим, что и диалоги Платона, это оживающие воспоминания, воскресшие и преображенные в душе «места» и «хронотопы» памяти.

Душа и иное

Свобода тела от души, необычная склонность души к путешествиям – странная концептуализация человека, на которую обратил внимание В.В.Бибихин в связи с анализом «Алкивиада» [3, 227]. С одной стороны человек и есть душа, но и тело, и то и другое, но с другой – не только душа и тело, а нечто иное, *отчуждающее* при помощи странствующей души.

«Платон, назвав свое отчуждающее «то, что пользуется телом», сейчас же скажет «душа» (130 а). Но будет грустно, если мы успокоимся и скажем: а, речь о душе и теле, известное дело. Человек состоит из души и тела. [...]

Нет, человек по Платону не состоит из души и тела. [...] «Поскольку же человек не есть ни тело, ни то и другое [соединение тела и души], остается, похоже, что или оно [!] ничто, или, если что-то, то человек есть не что иное как душа». Переводчик тут не верит своим глазам, и формально не делая ошибки, ставит местоимение в аккумулятиве, где оно совпадает у нас с мужским родом, и строит фразу так, что «его» явно и однозначно относится к человеку: «Остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он всё же является чем-то, заключить, что Человек — это душа» [3, 227].

Но здесь и ниже В.В. Бибихин вновь и вновь усомнится в однозначности такого вывода. Душа улетающая и возвращающаяся, а вместе с тем и человек, имеют основание в более широкой сфере, в Ином. К отчуждающему относится и образный пассаж в речи Алкивиада уже из «Пира», когда тот сравнивает Сократа с силеном, «какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. И если раскрыть такого силену, то внутри у него оказываются изваяния богов» (215b) [9. II, 150]. Сама область души способна вмещать в себя присутствие *иного*.

Душа – хора

Душа восходит и влечет человека в мир Идей. «Понятно, что человек создать идею не может. Но он, согласно Платону, может ее для себя открыть

при помощи диалектики. Диалектика у Платона есть способ, каким мышление постигает идеи, т.е. сущность вещей. Мышление как деятельность восхождения к идеальной сути вещей...» [8, 9]. Именно в области восхождения, открываемой искусствами, т.е. в практике (будь то диалектика или ремесленные искусства), души встречаются и вступают в живой обмен и обретают подлинную связь, выстраивая свои отношения и самих себя.

Но путь умозрения – лишь один из путей восхождения души. В «Горгии» Платон связывает красоту души с ее упорядоченностью трудом или практической деятельностью, т.е. практическим знанием: «через слаженность, через правила того искусства, которое ей присуще» (506 d) [9, I, 348]. Человеческое постижение сути вещи посредством идеи вещи, подобно проникновению в вещь и ее преобразование, по аналогии с проникновением богов в тела людей – суть возвышение, или восхождение к идеальному. Таковое восхождение – способ освоения пространства, созидания как осознания – миротворчество, как любил говорить В.В.Бибихин, т.е. то, что делает человека больше самого себя, что влечет его к пределу, что определяет его сознание как «вовне-сознание» (Э.Гусерль). Подлинные вещи сами «тянутся» к идеальному, возвышаются и возвышают, выявляют свое Иное как область идеального. Статус «места» – вполне корректное дополнение к этим характеристикам, которым активно пользовался М.Хайдеггер.

Характеристика таковой животворной способности идеального «места» вещей относится к знаменитому концепту «хора» Платона. Его анализу посвящен один из разделов блестящей монографии Т.Ю.Бородай [4]. Свое исследование «хоры» Т.Бородай обобщает следующим образом: «Хора» это место, и всякая вещь находится в какой-нибудь «хоре»; но она неотделима от вещи и составляет часть ее сущности («Законы» 705a; «Филеб» 24d); вне своей «хоры» вещь не существует; ее эпитеты – «мать» и «кормилица» («Законы» 695a; «Государство» 414c-d; 373d); всякое движение возможно только в «хоре» («Парменид» 138c; «Законы» 893c); границы «хоры» совпадают с границами находящейся в ней вещи («Парменид» 148e-149a)...» [4, 123].

В некоторых случаях хора и полис не только не различаются по значению, но и усиливают друг друга («Законы» 817a) [4, 124]. *Хора* и *топос* не совпадают, но когда речь заходит о сакрализации места, к «топосу» добавляется в качестве эпитета «хора». *Хора* как источник силы тронута «божественным дуновением», сопряжена с «бытийным». «Места, отмеченные божественным дуновением (τόποι ὁμίρας) также составляют удел (ἀντίς) определенных богов и принадлежат им, как другие страны; и хотя там нет ни людей, ни пашен, но границы есть: ведь всякий удел имеет границу» [4, 126].

«Хора» – место вдохновения, значение которого – беспредельное. Подлинные философы в нее «убегают», «направляются», в ней «прячутся». У нее есть граница (ведь наряду с ней существуют другие области, из которых «убегают» их обитатели, чтобы «выпрыгнуть» в нее; у нее есть качественные особенности (область философии может быть очень «светлая», «безлюдная», «пустая»), наконец, главное: «хора» в переносном значении всегда мыслится

как чья-то область, имеющая своих детей-граждан...». Именно «хора» – подлинное место философа. «Философа же... напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области (χώρας)» («Софист» 254 a-b). Беспринципный софист, которого пытается застигнуть врасплох Сократ при помощи своего майевтического метода, постоянно от него «убегает во тьму небытия» (противопоставленную «хоре») [4, 127].

С «хорой» Платона, как видим, можно связывать не только учения о материи [11, 76], но основания современных теорий регионализации опыта, специализации знания, антропологические и феноменологические представления о «конечности» и «незавершенности», «горизонте» и т.п.

Душа – то, благодаря чему человек обладает способностью выходить за пределы себя, осваивать мир, воплощаясь с ним, просветляя его, наделяя статусом «места» (от пространства собственного тела до полиса как тела общественного), и возвращаться в качестве знания в тело, возвращая себе освоенное как собственное, свое, «просветленное», превращающее его в «просвещенное» со-знательное существо. Душа у Платона не становится аналогом личности. Ее исток – в Ином.

Особенность души – не в завершенности формы, а в незавершенности смысла [культурного], устремленного к бескрайней области Благого. Все ранние диалоги Платона посвящены неизменно сущности добродетелей. Вернер Йегер в своем исследовании проблемы античного воспитания особо останавливается на функции прояснения и воспитания добродетелей. Он связывает его с античным пониманием самой сущности общежития, общности, устремленной к Общему Благу. Не случайно Платон, патриот афинского полиса, вводит это обсуждение в диалогический контекст, вынуждая собеседников собственными усилиями подходить к обоснованию идеи Блага. Ее исток – в *ином* Бытия, обоснованного божественным замыслом, но ее основание – в *собственном* души, устраивающей мир совместного (общественного) бытия. Сплоченность в добродетели – идеал любого общества. Но вновь и вновь Платон всякий раз оставляет разговор незавершенным, ибо незавершенность – сама суть человека – воплощения *божественной* души и *собственного* места.

Литература

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. М.: Институт философии, «Мысль». 1979-1983.
2. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс, 1970.
3. Бибихин В.В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука. 2012.
4. Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: Изд. Савин С.А., 2008.
5. Дорофеев Б.Ю. Под знаком философской антропологии. СПб.: Центр гум.инициатив, 2012.
6. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина. 1997.

7. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М.: Владос, 1997.
8. Мареева Е.В., Мареев С.Н. Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подход. М.: Академ.Проект, 2013.
9. Платон. Сочинения в 4-х тт. СПб.: Изд. СПбГУ. 2006-2007.
10. Романенко Ю.М. Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб.: Алетейя, 2003.
11. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. 3-е изд. М.: Молодая гвардия. 2005.

DOMNIKOV SERGEY DMITRIEVICH, Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia
Soul and place: patriotic topic in the writings of Plato and Aristotle

In the current article the author examines the characteristic ways of constituting a "place" as "own" and "one's" in the ancient philosophical tradition. Specific to the ancient classics way of positioning the anthropological and ethical views of conceptualizing the world are considered. Antique convergence of ethics and politics is treated as a unique approach of the ancient Greeks to the patriotic theme.

Key words: philosophical anthropology, soul, place, ethics, politics, "hora".

УДК 37. 017.4

*А.А. Ивин**

Тема патриотизма в отечественной культуре

Ключевые слова: Любовь к родине; любовь к народу; любовь к власти; образец любви; национализм и национальный нигилизм.

Аннотация: В статье рассматриваются трактовки темы любви к родине в русской философии и литературе (В. Белинский, В. Соловьев, И. Бунин и др.). Показывается, что большинство русских мыслителей понимали любовь к родине не как инстинктивное чувство; настоящий патриотизм, – утверждали они, – должен быть пронизан светом критического разума.

О любви к родине в отечественной культуре сказано немало искренних и высоких слов, и чаще всего это чувство их заслуживает. Патриотизм является неотъемлемой частью того железного каркаса, на котором держится здание человеческой жизни и с разрушением которого оно превращается в груду развалин.

Любовь к родине – один из наиболее отчетливых образов любви как таковой. Нам дороги родители, дороги дети, близкие, родственники, говорит Цицерон, но все представления о любви к чему-либо соединены в одном слове «отчизна». Какой честный человек станет колебаться умереть за нее, – если он может принести этим ей пользу? Любовь к родине означает любовь к родной земле и живущему на ней народу. Эти две составляющие единого чувства обычно идут вместе, поддерживая и усиливая друг друга. Но случается, что они трагически расходятся: человек любит родину, но не своих со-

* Ивин Александр Архипович. Институт философии РАН (РФ. Москва). доктор философских наук. главный научный сотрудник: e-mail: alex.ivin@mail.ru.

отечественников. Любовь к родине, противопоставленная любви к живым людям, неминуемо оказывается абстрактной и декларативной. И если такой человек восходит на вершину власти, он приносит огромные бедствия своему народу.

«В фундаменте диктатуры и тирании всегда лежит противопоставление "высоких интересов" родины (так или иначе отождествляемых диктатором со своими собственными интересами или интересами стоящей за ним узкой группы) интересам якобы недостойного ее народа. Это хорошо выразил уже Софокл в образе диктатора Креонта, любившего, как ему казалось, родину, но не ее людей, и навлекшего несчастья не только на них, но и на самого себя» [3, с. 403].

Чешский философ XIX в. Я. Коллар был склонен противопоставлять любовь к народу, нации – любви к отечеству и ставить первую выше второй: «...Что должен разумный человек любить больше – страну или народ, отечество или нацию? Отечество мы можем легко найти, если даже мы его потеряли, но нацию и язык – нигде и никогда; родина сама по себе есть мертвая земля, чужеродный предмет, это не человек; нация же есть наша кровь, жизнь, дух, личное свойство» [4, с. 234]. Любовь к отечеству, к родным местам кажется Коллару слепым естественным инстинктом, присущим не только человеку, но и животным и даже растениям, в то время как любовь к народу всегда облагорожена разумом и образованием.

Любовь к родной земле как низшая ступень любви к родине больше свойственна, думает Коллар, неразвитому человеку, дикарю, не знающему ничего, подобного нации. Современный же, развитый и образованный человек выше ставит свою нацию: «Грубый дикарь больше льнет к своей бедной, закопченной, наполненной дымом и дурными запахами лачуге и к негостеприимной пустыне, чем образованный человек к своему дворцу и парку. Родина эскимоса, его жены и детей – это большая льдина, плавающая в широком море... Дикарь знает только землю, которая его родила...; весь мир замкнут в границах его страны. Кого же мы должны благодарить за то лучшее и благороднейшее, что мы имеем? Не себя, не нашу землю, а наших предков и современников» [4, с. 235].

Вряд ли это красочное, но предвзятое описание справедливо. Земляки эскимоса – не одни тюлени и птицы, и любит он не только жену и детей, но и свой народ, пусть небольшой, но народ, с его особыми, только ему присущими языком, преданиями, традициями, надеждами и т.д. Опрометчиво также утверждать, что у современного человека чувство родной земли слабеет, уступая привязанности к своему народу.

Композитор Сергей Рахманинов и его жена, горячо любившие Россию, оказавшись в Швейцарии, создали под Люцерном некое подобие Ивановки, деревни, в которой они когда-то жили. Но полной замены так и не получилось. Рахманинов любил это место, там к нему вернулась музыка, он после долгого перерыва снова начал сочинять. Но однажды он с тоской проговорился об утраченных родных местах. «Разве это комары? – вскричал он, при-

хлопнув одного из них. — Они и жалить-то не умеют. Не то, что наш ивановский — вопьется, света божьего не взвидишь».

Писатель Иван Бунин говорил своему секретарю Бахраху: «Сколько русских зачахли на чужбине. От бедности, от болезней? Не знаю, думаю — гораздо больше от тоски по Тверской улице или какой-нибудь нищей деревушке Петуховка, затерявшейся среди полей и лесов...». Из письма Чехова из Ниццы к своей сестре Бунин выписал: «...Работаю, к великой досаде, недостаточно много и недостаточно хорошо, ибо работать на чужой стороне за чужим столом неудобно...». Зачитав эту выписку, вспоминает Бахрах, Иван Алексеевич помолчал, глядя на вечеряющее небо Граса, и каким-то тусклым, севшим голосом добавил: «Что уж хуже — работать на чужой сторонешке...» [Известия. 9 октября 1988 г.].

Пусть и неприметное, но родное, и современному человеку может казаться лучшим, чем хорошее, но чужеземное. Противопоставление родины и ее народа никогда не приносило и не способно принести добра. Ни в том случае, когда интересы родины ставятся выше интересов народа, ни в том, когда любви к народу отдается предпочтение перед любовью к родной земле.

Чувство патриотизма делает человека частицей великого целого — своей родины, с которой он готов разделить и радость и скорбь.

С особой остротой патриотические чувства вспыхивают, когда на родину обрушиваются тяжелые испытания: «Рану, нанесенную родине, каждый из нас ощущает в глубине своего сердца» (В. Гюго). Война, голод, стихийные бедствия сплывают народ, заставляют забыть все частное и преходящее, отказаться от прежних пристрастий и посвятить все силы одному — спасению родины.

Осенью 1941 г., когда фашистская армада, казалось, неудержимо шла на Москву, Бунин говорил, вспоминая, наверное, недавние пролетарскую революцию и гражданскую войну: «В своем доме можно поссориться, даже подраться. Но когда на нас бандиты идут, тут уж, батенька, все склоки надо в сторону отложить да всем миром по чужакам ахнуть, чтоб от них пух и перья полетели. Вот Толстой проповедовал непротивление злу насилием, писал, что войны нужны лишь власть предержащим. Но, напади враги на Россию, войну продолжал бы проклинать, а всем сердцем за своих бы болел. Так уж нормальный, здоровый человек устроен, и по-другому быть не должно. А русский человек поражен тоской и любовью к отечеству сильнее, чем кто-либо...» [Известия. 9 октября 1988 г.].

Адмирал Колчак, провозгласивший себя в гражданскую войну «верховным правителем России», за день до ареста сказал: «Долг повелевал мне бороться с большевиками до последней возможности. Я побежден, а золото? Пусть оно достанется большевикам, нежели чехам. И среди большевиков есть русские люди» [1].

Любовь к своему народу оказалась сильнее острой ненависти к классовому врагу. Страстное желание служить народу, не оставлять его в годину несчастий может пересилить даже любовь к богу, если между этими чувствами вдруг приходится выбирать. Плохо, когда человек оставляет другого человека в беде или предает его. Но оставить в беде отечество и тем более

предать его – это преступление, для которого нет ни срока давности, ни покаяния, ни прощения.

Любовь к родине менее всего является слепым, инстинктивным чувством, заставляющим бездумно превозносить отечество, не замечая его пороков. Любить родину – значит, прежде всего, желать ей добра, добиваться того, чтобы она сделалась лучше. Один из самых замечательных патриотов в истории России, П.Я. Чаадаев, писал: «Больше, чем кто-нибудь из вас, я люблю свою Родину, желаю ей славы, умею ценить высокие качества моего народа. Наверное, патриотическое чувство, воодушевляющее меня, не совсем похоже на то, чьи крики нарушили мое существование. Я не научился любить свою Родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее. Я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы, прежде всего, обязаны Родине истиной».

Мысль, что настоящий патриотизм должен быть пронизан светом критического разума, не всем представляется очевидной. Любовь к отечеству и теперь нередко отзывается тем притворным хвастовством, которое в России когда-то с иронией называли «квасным патриотизмом». Послушаешь такого квасного патриота, замечал Гоголь, и если даже он чистосердечен, «только плюнешь на Россию!» Н. Салтыков-Щедрин был горячо, беззаветно предан своей стране. «Я люблю Россию до боли сердечной, – писал он, – и даже не могу помыслить себя где-либо кроме России». И вместе с тем его отношение к стране и народу было исполнено той трагической двойственности, о которой позднее А. Блок сказал в «Возмездии»: «И отвращение от жизни, И к ней бездумная любовь, И страсть и ненависть к отчизне...». Салтыков-Щедрин, хорошо видевший экономическую и политическую отсталость России, не способно воспользоваться огромностью материальных ресурсов и талантами своего народа, создал самую суровую и мрачную в русской литературе картину своей родины. Страсть к отчизне не мешала ему подвергнуть осуждению и осмеянию ее пороки.

Истинный патриотизм чужд и враждебен националистическому высокомерию и каким-либо националистическим предрассудкам. Любовь к своему отечеству, не соединенная с мыслью о верховенстве общечеловеческой идеи, о равенстве всех народов, безотносительно к уровню их социального и культурного развития, приносит вред в первую очередь самой родине. «...Нельзя не любить отечество, – писал В. Белинский, – только надобно, чтобы эта любовь была не мертвым довольством тем, что есть, но желанием усовершенствования; словом – любовь к отечеству должна быть вместе с любовью к человечеству... Любить свою Родину – значит пламенно желать видеть в ней осуществление идеала человечества и по мере сил своих спешествовать этому» [2, с. 639].

Об ущербе национального эгоизма и сепаратизма, необходимости соединения национального с общечеловеческим всегда говорила русская литература. «...Нравственные принципы всякого отдельного народа суть принципы общечеловеческие», – пишет Салтыков-Щедрин. В другом месте он го-

ворит: «Идея, согревающая патриотизм – это идея общего блага..., это школа, в которой человек развивается к восприятию идеи о человечестве».

Суть национализма – в признании национальной исключительности и вытекающем из нее противопоставлении данной нации другим. Национализм сводится к признанию «своей» нации «образцовой нацией» или «нацией, обладающей исключительной привилегией на государственное строительство». Между формально провозглашенным равенством наций и их равенством фактическим почти всегда лежит огромная дистанция. Именно поэтому в каждом, в сущности, многонациональном государстве существуют законы, в силу которых любое мероприятие, проводящее в чем бы то ни было привилегию одной из наций или прав национального меньшинства, объявляется незаконным и недействительным.

Противоположностью национализма является принижение своей родины и своего народа, своеобразный национальный нигилизм, выставлявшийся в недавнем прошлом чуть ли не естественным следствием интернационализма. «К сожалению, есть силы, – отмечал в одном из интервью писатель Ч. Айтматов, – которые в самом народе, и это часто бывает, отрицают сами себя. Они заняты самооговором. Я называю это национальным нигилизмом. Явление это такое же реакционное, как и сам национализм» [Огонек. 1987. № 10].

Национальное и общечеловеческое, или интернациональное, – две взаимосвязанные стороны. Без их единства нет мирового процесса развития и сближения народов и наций, составляющих единое человечество. Сближение наций и преодоление национальных границ – закономерность исторического процесса. В Европе она стала остро ощущаться уже после первой мировой войны. Углубляющиеся и расширяющиеся процессы интеграции европейских стран никоим образом не ставят под сомнение ни их национальное своеобразие, ни их государственный суверенитет.

Здесь можно вспомнить В.С. Соловьева, еще в конце XIX в. изложившего основные условия единения народов и государств: «Определенное различие, или раздельность жизненных сфер, как индивидуальных, так и собирательных, никогда не будет и не должно быть упразднено, потому что такое всеобщее слияние привело бы к безразличию и к пустоте, а не к полноте бытия. Истинное соединение предполагает истинную раздельность соединяемых, т.е. такую, в силу которой они не исключают, а взаимно полагают друг друга, находя каждый в другом полноту собственной жизни... Всякий социальный организм должен быть для каждого своего члена не внешнею границей его деятельности, а положительной опорой и восполнением...» [5, с. 13].

Теперь, когда многократно возросла зависимость народов и государств друг от друга и стала мрачной реальностью угроза гибели человечества в случае ядерной войны, национальное и общечеловеческое с особой остротой обнаруживают свое внутреннее, неразрывное единство.

Ж. Ренану принадлежит знаменитая формула, раскрывающая суть того, что соединяет людей в одну нацию: «Общая слава в прошлом, общая воля в настоящем; воспоминание о великих делах и готовность к ним – вот существенные условия для создания народа... Позади – наследие славы и раскаяния, впереди – общая программа действий... Жизнь нации – это ежедневный плебисцит».

Нация – это общность крови, языка, столетиями складывавшегося национального характера. Привязанность к своему народу опирается на уважение к его историческому прошлому и унаследованным от него традициям. Утратить свою историю для нации все равно, что для человека потерять память. Но нация не только «наследие славы и раскаяния», она также и прежде всего то, что «делается» и «будет». Это главное в формуле Ренана: нация есть общая программа будущего, вырабатываемая ежедневным голосованием. Прошлое охраняет и поддерживает нацию, но движущей и образующей ее силой является будущее.

Любовь к своему народу не сводится к уважительному и бережному отношению к общему прошлому. Она предполагает, прежде всего, заботу о будущем, о реализации той программы «общего дела», которая каждодневно формируется в недрах народной жизни. Помнить о приоритете будущего над прошлым в существовании нации особенно важно сейчас. Исторические корни должны быть, конечно, восстановлены. Но какой бы важной ни была эта задача, нельзя забывать, что ни одна нация, обращенная лицом в прошлое, не способна существовать как устойчивое, имеющее перспективу целое.

Литература

1. Алдан-Семенов А.И. Бессонница странствий // Книжное обозрение. 4 ноября 1988 г.
2. Белинский В.Г. Собр. соч. в трех томах. М., 1948. Т. 1.
3. Ивин А.А. Многообразный мир любви // Философия любви. М.: Политиздат, 1990. Т. 1.
4. Коллар Я. О литературной взаимности // Антология чешской и словацкой философии. М.: 1982.
5. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собрание сочинений. СПб.: 1909. Т. 7.

IVIN ALEXANDER ARKHIPOVICH Russia, Moscow, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences;

The Theme of Patriotism in Russian Culture;

Key words: love of country; love of people; love of power; pattern of love; nationalism and national nihilism.

The paper gives a review of the patriotism treatments in Russian philosophy and literature (V. Belinsky, V. Solovjev, I. Bunin and other). The author thinks that the most of Russian thinkers did not treat the love to country as an instinctive sense; the true patriotism, – they wrote, – has to base on mind.

К вопросу о гражданственности в истории России

Ключевые слова: гражданственность, культура, идентичность, история.

Аннотация: В статье представлены различные аспекты формирования гражданственности в России, начиная с XIX в. и до сегодняшнего дня. Рассматривается взаимосвязь между прошлым, историей, национальным и гражданским самосознанием.

Цивилизационное развитие России напрямую связано с формированием нации в качестве гражданского сообщества, и процесс становления россиян как граждан в прошлом и настоящем является предметом пристального внимания исследователей.

В современных исследованиях специальное внимание обращается на соотношение понятий «гражданское общество», «гражданственность», «гражданская идентичность» и «общественность», разрабатываются такие категории, как коммуникативность, самоуправление, благотворительность, дух солидарности, гражданская инициатива; рассматривается влияние стоящих за ними реалий на все общество и способы регулирования социальных конфликтов на основе консенсуса. Подчеркивается, что рассмотрение проблемы в таком ракурсе позволяет по новому представить социальные перемены и отношения между государством и обществом по сравнению с теорией складывания наций и «буржуазного общества» [1; 5; 6; 26; 35].

Превращение людей в граждан – целая культурная революция в жизни общества. Для этого необходимо не просто наделить каждого гражданскими правами, но сформировать в его сознании качественно новую систему приоритетов и ценностей. А это требует в свою очередь появления особого, отличного от традиционного, типа культуры. Современное гражданское общество формируется в результате образовательной и просветительской работы. Культура гражданского общества несовместима с любыми культами [13; 22, с.3-13]. Она базируется на этике солидаризма и личной ответственности за все, происходящее в обществе или происходившее с ним в прошлом.

Исторически гражданское общество формировалось в рамках национальной государственности. Наличие последней означало превалирование гражданского сознания над всеми примордиальными ориентациями (семья, род, община, этнос, конфессия), появление независимого от сословной или классовой принадлежности чувства единства. По мнению Ю. Хабермаса, обретенный с появлением национального государства национализм «смог способствовать формированию такой формы идентификации индивида со своей ролью, которая требует высокой меры личной вовлеченности – вплоть до самопожертвования: всеобщая воинская повинность была лишь оборотной стороной гражданских прав. В готовности бороться и умереть за свою родину

* Кознова Ирина Евгеньевна, Институт философии РАН (Москва), доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник: e-mail: i.koznova@mail.ru

проявлялись в равной мере и национальное сознание, и республиканские убеждения» [32, с. 214-215]. Важным моментом является то, что на определенном этапе национальный дискурс проявляет себя уже как артикуляция общества, публичной сферы: в обществе «растет сознание морально-политической автономии: не кто иной, а мы сами должны принимать решения относительно норм нашей совместной жизни в свете спорных принципов» [32, с. 87].

Существует также непосредственная связь между складыванием национальных сообществ и изменением отношения общества к прошлому – не только понимание общности с ним, но и осмысление прошлого на основе определенных принципов [15, с. 126-128; 18, с. 231-233].

Показателен в этом плане опыт Франции, демонстрирующий тесную связь между прошлым, историей, национальным и гражданским самосознанием: именно история, а также связанные с ней общественные интеллектуальные дискуссии превращалась в опору гражданского воспитания, в знание общества о самом себе. С помощью активной функции истории сложилась *модель нации*, которая конструировалась вокруг идей равенства и гражданственности. История, особенно в системе начального и среднего образования, фактически выполняла определенную социально-политическую функцию – функцию пропедевтики современного (гражданского) общества. Объясняя, как формировалась нация, приучая к мысли, что история сложна и неоднозначна, она тем самым доставляла гражданам средства для того, чтобы они могли иметь собственное мнение о всех временных регистрах – прошлом, настоящем и будущем [16, с. 132-150; 29]. Обращаясь к наследию французской революции и задаваясь вопросом, исчерпана ли ее актуальность, Ю. Хабермас в середине 1980-х гг. замечал, что национальное государство акцентирует внимание на рефлексии по отношению ко всему исторически наследуемому, на выборочном, сознательном продолжении традиций, не свободном, впрочем, от манипуляций. По его мнению, «национализм – такая форма сознания, которая предполагает отфильтрованное через историографию и рефлексию усвоение культурных традиций» [32, с. 87, 212-213].

В научной литературе обсуждается вопрос, насколько перспективно применение аналитической категории гражданского общества к России, какова степень его интеграционных способностей, к какой части населения страны применимо это понятие, какова система стимулирующих и тормозящих факторов его существования.

В центре методики изучения гражданского общества находятся различные формы общественной жизни, прежде всего – пресса, критика власти со стороны общества, а также способы общественного размежевания с государством – добровольные организации, объединения, союзы, городские и сельские органы самоуправления, благотворительная деятельность, предпринимательство – иными словами, «воспроизводство общественности» (автономной социальной сферы), по Ю. Хабермасу.

Разрабатывается и проблематика гражданской идентичности, понимаемой как культурное измерение социального существования, которое формиру-

ется в коммуникативном процессе. Обсуждается вопрос о представителях и сферах, в которых гражданская идентичность и общественно-гражданская активность в наибольшей степени проявили себя. Изучение общественных перемен с 1861 по 1914 г. в российском обществе, теряющем сословную организацию, оставляет открытым вопрос, что сплачивало разнообразные элементы социальной структуры, что придавало им общность, чувство принадлежности к целому и каким образом формировалось национальное самосознание [6; 28].

По мнению Дж. Брэдли, в литературе преувеличивается способность и желание царизма подавлять частную инициативу и гражданское общество. Он полагает, что дореволюционный российский опыт может быть полезным и продуктивным при изучении теории и практики гражданского общества, особенно в так называемую эпоху перехода от авторитарной власти. Брэдли затрагивает спорный в свете сегодняшней практики гражданского общества, вопрос взаимоотношения государства и НПО. С точки зрения исследователя, для изучения формирования гражданского общества в России более пригодно понимание, что гражданское общество – не противник, а союзник государства во взаимном развитии прогресса и цивилизации: до некоторой степени гражданское общество было порождением государства, которое поощряло распространение полезных знаний [2; 24].

На примере шести авторитетных научных обществ всероссийского масштаба, тесно связанных с государством, Брэдли рассмотрел их вклад в формирование гражданского общества. По его мнению, это было патриотическое сотрудничество на благо России (сначала на благо монарха, затем – России, затем – народа). Благодаря миссии научных обществ в России гражданское общество оказалось неизбежно связанным с патриотизмом. Эти и многие другие общества сумели мобилизовать человеческие ресурсы; с помощью научных ассоциаций русское общество «собщалось», узнавало о себе. Частные общества создавали и поддерживали пространство общественной инициативы и самостоятельности, что способствовало перемене, переходу от «пассивности подданного к активности гражданина». Из этого пространства и произрастали ростки гражданственности. Что касается частных обществ, то, согласно Дж. Брэдли, их отношения с государством развивались от сотрудничества к сопротивлению. Подход государства всегда был противоречив: с одной стороны, оно хотело видеть вклад частной инициативы в благосостояние России, с другой же стороны, оно опасалось политических последствий. К концу XIX в. деятели многих обществ были недовольны опекой власти и в результате отношения стали враждебными.

Как отмечает Дж. Брэдли, в России частные общества играли для развития гражданского общества более важную роль, чем на Западе, но все же само гражданское общество в России было слабее западного. Это связано с тем, что на Западе существовали более крепкие самостоятельные посреднические политические институты: местное самоуправление, городские корпорации, народное представительство, гражданские права. Сами по себе частные ассоциации в России не могли создать сильное гражданское общество, а российская власть не позволила создать независимые политические институ-

ты, способные помочь развитию движения, которое начинали частные общества [2; 24].

В прямой связи с вопросом становления гражданского общества находится проблематика исторической культуры, наметившаяся с XIX – «исторического» – века. Как отмечается в исследованиях, понятие исторической культуры охватывает многообразные отношения между профессиональной историографией и более обширной сферой общественных представлений об истории (историческим сознанием) в разные эпохи и периоды [12]. В русской общественной мысли XIX – начала XX вв. отчетливо звучали идеи о том, что в прошлом, истории, помимо их самоценности, необходимо видеть также основу для воспитания гражданских чувств, формирующих в народе самоуважение к себе и уважение к другим. Овладение гражданами национальной историей, взращивание в себе критической по своему характеру исторической памяти, т.е. развитие умственной, духовной, собственно-культурной стороны жизни, работа над собой, способствует формированию нового состояния общества – перехода народа в качество «исторического», или «исторической личности» (Н. А. Бердяев, И.М. Гревс, К.Д. Кавелин, Н.М. Карамзин, Н.И. Кареев, В.О. Ключевский, С.М. Соловьев, П. Я. Чаадаев и др.) [18, с.233-235].

Пространство исторической культуры в России, начиная с XIX в., включало в себя разнообразные обратные связи – популяризацию, распространение, своеобразное низовое переписывание истории, транслируемой сверху (точнее, – из политического, идеологического или символического центра, столицы, университета и т.д.). В зазоре между профессиональной историографией и историческим сознанием общества располагалась деятельность многочисленных исторических, археологических, краеведческих и этнографических обществ, а также полуболевительских общественных объединений и организаций, связанных с изучением прошлого [12]. Своеобразными «лабораториями», общественного мнения являлись общественно-политические и отраслевые журналы. Они выступали в качестве «экспертов», транслировавших образы истории как власти, так и обществу, становились элементом гражданского общества [12, с. 280-307].

В целом, анализируя процесс развития национального самосознания в России и формирования общего прошлого, исследователи обращают внимание на его непоследовательность, неравномерность, прерывистость. Основания для воспитания гражданских или подданных чувств были разными в обоих регистрах времени – и в прошлом, и в настоящем. Отношение государственной власти к дискурсу, определявшему «мы-группу» как национальное сообщество граждан, а не через лояльность императору, оставалось амбивалентным вплоть до 1917 г. Не следует сбрасывать со счета доминирующую роль церковно-религиозного дискурса, длительное время бывшего основой коллективной идентичности. Латентно присутствовало противоречие между «официальным» имперским патриотизмом и общественным национализмом, и очевидно – между национальной идеологией и имперской реальностью. Исследователи говорят о «фрагментарности и спорности» общерос-

сийской культурной памяти, отсутствии идеального образа страны, который разделялся бы всеми социальными слоями и этносами [15, с. 128-137; 36, с. 141-145; 34, с. 63-64].

Остается открытым вопрос об уровне развития гражданского общества в период позднеимперской России. Позиции исследователей зачастую диаметрально противоположны – от представлений, что революция 1917 г. стала моментом расцвета, апогея гражданского общества до утверждений, что оно и не появилось. Так, одни исследователи, в частности, Б.Н. Миронов, видят в позднеимперском периоде довольно ощутимые признаки гражданственности [23], другие, как В.П. Булдаков, настаивают на отсутствии гражданского общества в России, что, по его мнению, привело к «красной смуте», разрыванию событий 1917 г. по бунтарскому, архаическому сценарию [3]. Оспаривая высказанную в научной литературе точку зрения, согласно которой из-за слабости коммуникаций гражданского общества на общероссийском уровне не было, и оно существовало только на местном уровне (города, района, учебного заведения), Дж. Брэдли, тем не менее квалифицирует русское гражданское общество в последние десятилетия царского режима как «расплывчатое». Оно оказалось не в состоянии защитить не только государство, но и само себя [2].

Обращая внимание на то, что национальное самосознание играет важную, компенсационную роль в период, когда действия рынка ломают прежние, более простые формы социальной солидарности, Дж. Хоскинг отмечает, что оба аспекта русского национального самосознания (гражданский и этнический) серьезно пострадали от развития империи: ее строительство помешало формированию нации у русских; его изломанность и неразвитость явились основным историческим бременем в последние два века, и это бремя отнюдь не исчезло с распадом империи [33].

В последние годы активизировались исследования, направленные на анализ проблематики гражданского общества применительно к послеоктябрьской истории России, изучение эволюции идентичности советского и российского общества в динамике [9].

А.Я. Лившин и И.Б. Орлов, предпринявшие попытку обнаружить признаки наличия гражданского сознания в послереволюционной России, склонны полагать, что к 1917 г. гражданское общество находилось на начальной стадии становления, в рамках которой происходила политическая социализация незначительной части народа. Основная его часть постигала политику вне демократического и либерального контекста, главным образом через революцию и прямое, выходящее за рамки старой законности, социальное действие. Тем не менее, с точки зрения исследователей, в адресованных во власть письмах городского и сельского населения послереволюционной эпохи присутствует некая форма гражданского действия, хотя весьма ущербная и деформированная. Подобное взаимодействие с государством в мирной форме, в структуре диалога, по мнению Лившина и Орлова, можно расценить как гражданское действие, как деятельность в области осуществления политики [19, с. 205; 20, с. 151-152]. Ими выделен ряд признаков гражданского

конституционного сознания, которое авторы квалифицируют как некий условный термин, применяемый к комплексу ментальных установок, представляющих оппозицию сознанию архаическому, тоталитарному, большевистскому, антилиберальному, утопическому. Наличие такого сознания способно подвинуть человека к активному гражданскому действию (политическому участию) на базе демократических конституционных принципов (или к борьбе за них). К числу ведущих признаков гражданского конституционного сознания они относят: идею приоритета права, закона; гражданский гуманизм, отрицание насилия над личностью; толерантность, признание возможности и полезности плюрализма; готовность к гражданскому действию и отрицание социальной пассивности [19, с. 205; 20, с. 151-152].

Безусловно, становлению гражданского сознания в послереволюционное десятилетие препятствовали активные проявления «догражданской» и «внегражданской», по выражению А.Я. Лившина, политической культуры масс, связанные с «социальным взрывом» и сопровождавшим его «социальным провалом», архаизацией и варваризацией российского социума, приоритетность социально-экономических вопросов в массовом сознании по сравнению политическими правами и свободами, а также политика классового насилия и «чрезвычайщины» [8, с. 100; 19, с. 205-212]. Давление этих факторов вызывало политическую апатию, усиливало присутствующее в народной ментальной структуре желание держаться в стороне от власти и какого-либо гражданского действия.

И все же исследователи показывают, что революционному радикализму, основанному на социальных инстинктах толпы, противостояли «островки рационализма, социальной ответственности и стремление мирно и законно отстаивать свои интересы». Причем, именно в годы Гражданской войны, когда нарушения прав человека носили системный характер, в письмах городских и сельских жителей во власть, отражавших различные стороны жизни общества, явственно звучала правозащитная тематика [19, с. 216-227]. Что касается проявления гражданского сознания в нэповскую эпоху, то оно было отражением настроений «внутреннего сопротивления» экспансии сталинизма: принимая разные формы, гражданственность, по мнению А.Я. Лившина была коммунистической и антитоталитарной по своему характеру [19, с. 231-252]. На фоне заметного послереволюционного стремления общества к гражданской самоорганизации на основе выборов, защиты прав женщин, религиозных общин и т.д., не менее активно проявляли себя эгалитарная и репрессивная тенденции, деперсонализация жизни, свидетельствующие о кризисе нэповского общества [4; 19, с. 252-253, 308; 20, с. 187-188].

Отметим, что революционная культура была направлена на формирование нового концепта коллективной идентичности, основанного на сломе и радикальной трансформации традиционных механизмов трансляции социально-культурного опыта, обрыве связей с прошлым, отказе от его наследства. Главный вектор был направлен против инакомыслия, оппозиционности, культурного разнообразия, против свободы творчества, ориентирован на политизацию и регламентацию культуры. Историческая культура общества

подверглась серьезным изменениям. Последние определялись действием двух разнонаправленных сил – активным вытеснения русской истории из памяти общества, ее «перекодированием»; формированием коллективной культурной памяти, нацеленной на подтверждение легитимности революции [17, с. 58-61; 34, с. 81-87].

В исследованиях отмечается значительное усиление механизма государственного контроля и надзора над общественными организациями в России в 1920-е гг. Сворачивали деятельность подлинно самостоятельные организации и направления (как, например, краеведческое движение); масса научных обществ была закрыта в начале 1930-х гг. [11]. При активном участии государства было создано множество т.н. «добровольных» обществ, и их воздействия на культуру российской среды, особенно городской, не стоит недооценивать. Добровольные общества в военно-спортивной сфере В.П. Булдаков называет милитаризованной пародией на гражданственность, но она давала мощный мобилизационный эффект [4, с.156].

В начавшемся с середины 1930-х гг. новом цикле развития общества история выступила основным связующим звеном в идеологии советского патриотизма, имевшего имперский и этатистский профиль [17, с. 61-63; 34, с. 180-184, 266-267].

В научной литературе продолжается полемика о «советской субъективности», об участии социальных акторов в формировании советской системы («изобретение советского общества»). Акцент делается на относительной автономности существования советского общества; при этом обращается внимание на наличие системы двойных стандартов и оценок в сознании и поведении людей, двуличность общественного мнения [10; 14; 31].

В то же время исследователи (например, Дж. Хоскинг) склонны полагать, что «первое семя гражданского общества уже содержалось в сталинской Конституции 1936 г.», и провозглашенные в ней права использовались в дальнейшем диссидентами в 1960-х гг. [8, с. 99]. Это «семя», по мнению С. Дэвис, давало «небольшие корешки и тонкие побеги» после 1936 г.: вопросы гражданских и политических прав все же волновали простых людей [8, с.101-109]. В последние два десятилетия исследователи стали придавать большее, чем раньше, значение силам народного сопротивления сталинской диктатуре [8; 31].

В то же время, оспаривая концепцию «повседневного сопротивления» применительно к сталинской эпохе, Е.А. Осокина считает нецелесообразным трактовать широко явления повседневного неповиновения [25, с. 387-406]. Она полагает, что повседневное неповиновение, будучи искусством выживания является самостоятельным, отличным от явления сопротивления социально-культурологическим и антропологическим феноменом. Осокина предложила посмотреть на повседневное неповиновение как на явление социальной сопротивляемости, выдвинув концепцию социального иммунитета как защитной функции социального организма, адаптации к жизни. Отказавшись от тоталитарной крайности – видеть в советском обществе пассивную, инертную массу, историкам сталинизма, по мысли Осокиной, следует отка-

заться и от другой – видеть в каждом советском человеке борца невидимого и не существовавшего в действительности сопротивления. «Аполитичность» мотивов повседневного неповиновения позволяет, по ее мнению, точнее оценить взаимоотношения власти и общества – будучи диктаторским, сталинский режим, тем не менее добился высокой степени общественного конформизма и даже поддержки. Мотивы повседневного неповиновения свидетельствуют, что советское общество при Сталине не было пассивным. Люди заботились о себе, активно приспосабливались к жизни в новых условиях, тем не менее сопротивление провалилось.

С точки зрения Е.А. Осокиной, социальный иммунитет – неотъемлемая функция общества, универсальный феномен. Наличие социального иммунитета, то есть определенной невосприимчивости общества к диктату, делает общество относительно самостоятельным и не зависимым от властного контроля. Ведомые социальной исторической памятью, люди поддерживают, развивают и совершенствуют защитную систему действий против любого режима власти и типа экономики [25, с.406].

Отмечая разрушение в Советском Союзе того, что может быть отнесено к гражданскому обществу, т. е. того пространства, которое существует между индивидом и государством и состоит из частных учреждений, общественных организаций, рынка и сферы свободного выражения идей и отправления вероисповедания, исследователи уделяют внимание изучению тех его элементов, которые в той или иной степени сохранялись в общественной ткани или восстанавливались на то или ином историческом отрезке [2].

По мнению ряда исследователей, масштабы роста репрессивного механизма представляют собой тень роста гражданского самосознания, а общество постепенно вырабатывало стабилизационные институты гражданской саморегуляции, подконтрольные государству, но не совпадавшие с ним [1]. Отмечается существование богатой и сложной, непрерывно эволюционирующей социальной ткани, наличие «контркультуры» и различных субкультур, способных формировать настроения, ожидания вне и вопреки пропаганде СМИ; развитие самостоятельных объединений и «неформальных» организаций, в которых шли споры о будущем [26, с. 237-257].

Скажем, общекультурный процесс «оттепели» определил и важнейшие тенденции процесса взаимодействия гражданственности и исторического самосознания. Камертон общественных настроений периода «оттепели» – восстановление «исторической правды», акцент на значимости «народных масс» в истории; проблема ответственности власти и отдельного человека за происходящее в стране в настоящем и прошлом. В то же время определенный вакуум в системе жизненно важных ценностей, характерный для 1970-1980-х гг., образовавшийся в связи с разочарованием в коммунистической идее, частично замещался национально-патриотической идеологией [17, с. 67-68; 30; 34, с. 413-419].

Возрождение гражданского общества в стране, связывается, как правило, с периодом гласности и перестройки, послужившими, по выражению

Ю.Хабермаса процессу «становления политической общественности». Ключевым понятием перестройки стала «правда истории». Отметим, что в этот период был расшатан и поколеблен советский патриотический образ истории. Процесс восстановления памяти о советском прошлом, прежде всего – о сталинской эпохе, был разнообразным по форме, включал в себя всевозможные публичные акции и выставки, организованные возникшим тогда обществом «Мемориал», публикации писем и воспоминаний в центральной и местной прессе, формирование фонда «Народный архив». Анализируя этот процесс, М. Ферретти обозначила несколько форм мемориальной конструкции, позволившей ей акцентировать внимание на взаимосвязи между отношением к истории (прошлому) и гражданственностью. По мнению Ферретти, характерный для перестройки способ коммеморации, названный ею «переживание траура», что означает примирение общества с собственным прошлым, принятие прошлого, вписывание травматического опыта в память, тесно связан с гражданской демократической идентичностью. Другую форму мемориальной конструкции Ферретти представляет как «вытеснение» и «меланхолию», то есть пассивное созерцание случившейся катастрофы, лишаящее человека чувства ответственности и выставляющее его жертвой, которая ищет покровительства сильной руки и авторитарной власти – основы любого национализма [30].

Присущее периоду перестройки восприятие прошлого стало постепенно сдавать свои позиции, оставшись к 2010-м гг. на периферии массового общественного сознания. Опросы показывают, что массовое сознание испытывает потребность в авторитетном прошлом; сохранение национального целого связывается с готовностью большей части населения России принять некую удобную единую точку зрения на собственное («жизнерадостное») прошлое, представленное в державно-патриотическом ключе [7; 30].

Между тем гражданское общество отличается определенным образом сфокусированное внимание на прошлом, и такие общественные организации, как, например, Международное историко-просветительское, благотворительное и правозащитное общество «Мемориал» – Международный Мемориал (проекты «Всероссийский конкурс исторических исследовательских работ старшеклассников “Человек в истории. Россия – XX век”»; «Формирование гражданского дискуссионного пространства в российских регионах», «Уроки истории»); Ассоциация исследователей российского общества АИРО-XXI поддерживают дискуссионный тонус российского общества.

Прежде всего речь идет о гуманистическом видении прошлого, в центре которого – человеческая личность, ее права и ее достоинство. Для гражданского общества важно наличие представлений о взаимодействии разных пластов памяти (от официального до внутрисемейного и индивидуального), критическое восприятие официальных установок на единую версию истории. Можно несколько значимых моментов, характеризующих отношение к прошлому и работу памяти в гражданском обществе: осмысление и преодоление стереотипов восприятия прошлого, критическое отношение к нему и собственному опыту, возможность публичной полемики относительно тех

или иных проблемных зон, преодоление забвения относительно «неудобных» сторон прошлого [5; 18, с.237-240; 27; 30]. Общественный референдум по поводу прошлого и его наследия – своего рода «открытый проект», его не следует идеализировать, представлять линейным процессом, но он предполагает постоянное продолжение.

Важнейшей школой гражданственности для молодого поколения может служить проводимый на протяжении 15 лет под эгидой общества «Мемориал» исторический конкурс для старшеклассников «Человек в истории. Россия – XX век» [21]. Он подтверждает, что размышления над историей, раздумья о прошлом – удел не узкого круга интеллектуалов, а способ самоидентификации нации [27, с. 115-118, 145-146].

Литература

1. Абакумов С.А. Гражданское общество в России (от Древней Руси до наших дней). М., 2005.
2. Брэдли Дж. Общественные организации и развитие гражданского общества в до-революционной России http://ecsocman.hse.ru/data/944/896/1217/008_Dzhozef_BREDLI.pdf.
3. Булдаков В.П. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. Изд. 2-е, доп. М., 2010.
4. Булдаков В.П. Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия, 1920-1930 гг. М., 2012.
5. Горбачевские чтения. Вып. 5: Гражданское общество: настоящее и будущее. 1937-2007: Память и Ответственность. Под ред. О.М. Здравомысловой. М., 2007.
6. Гражданская идентичность и сфера гражданской деятельности в Российской империи: вторая половина XIX – начало XX века: [сборник] / Отв. ред. Пиетров-Эннкер Бианка; Отв. ред. Ульянова Галина Николаевна. М., 2007.
7. Дубин Б.В. Россия нулевых: политическая культура – историческая память – повседневная жизнь. М., 2011. <http://www.liberal.ru/articles/5344>
8. Дэвис С. Мнение народа в сталинской России: террор, пропаганда и инакомыслие, 1934-1941. Пер. с англ. М., 2011.
9. Журавлева В.Ю. Эволюция гражданской идентичности россиян в 20-е и 90-е годы XX века. Автореферат... канд. полит. наук. М., 2003.
10. Зубкова Е.Ю. Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945-1953. М., 1999.
11. Ильина И.Н. Общественные организации России в 1920-е годы. М., 2000.
12. Историческая культура императорской России: формирование представлений о прошлом. Колл. монография в честь проф. И.М. Савельевой. М., 2012.
13. Каган М.С. Гражданское общество как культурная форма социальной системы // Социально-гуманитарные знания. 2000. № 6. <http://www.countries.ru/library/texts/kagan1.htm>
14. Козлова Н.Н. Советские люди. Сцены из истории. М., 2005.
15. Кознова И.Е. Народ. Власть. Прошлое // Проблемы российского самосознания: народ, интеллигенция, власть. Материалы Восьмой Всероссийской конференции (Москва – Уфа, май-июнь 2011 года). М.; Уфа, 2011.
16. Кознова И.Е. Наследие как историческая память // Вечное и преходящее в культурном наследии России. Отв. ред. С.А.Никольский. М., 2010.
17. Кознова И.Е. Образы прошлого в культуре современной России // Культурные трансформации в современной России. Социально-философский анализ. Отв. ред. С.А.Никольский. М., 2009.
18. Кознова И.Е. Представления о прошлом в гражданском обществе // Человек и культура в становлении гражданского общества в России. 2-я Всероссийская конференция

«Проблемы российского самосознания», 21-23 мая 2007 г. М., 2008.

19. Лившин А.Я. Настроения и политические эмоции в Советской России: 1917-1932 гг. М., 2010.

20. Лившин А.Я., Орлов И.Б. Власть и общество: Диалог в письмах. М., 2002.

21. Международное историко-просветительское, благотворительное и правозащитное общество «Мемориал» (сокращенное название – Международный Мемориал)/Программы и проекты <http://www.memo.ru/s/5.html>

22. Межуев В.М. Гражданское общество и современная Россия // Человек и культура в становлении гражданского общества в России. 2-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 21-23 мая 2007 г. М., 2008.

23. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): В 2 тт. СПб., 2003.

24. Наука, патриотизм и гражданское общество <http://www.hse.ru/news/recent/19368689.html>.

25. Осокина Е.А. О социальном иммунитете, или Критический взгляд на концепцию пассивного (повседневного) сопротивления // История сталинизма: итоги и проблемы изучения. Материалы международной научной конференции. Москва, 5-7 декабря 2008 г. М., 2011.

26. Основные этапы формирования гражданского общества в Западной Европе и России. Отв. ред. С.П. Пожарская М., 2007.

27. Прошлое: российский и немецкий подходы: материалы российско – немецкого colloquium Москва, 12-13 июля 2007 года / Кол.авт. Фонд Ф. Науманна; Ред. Бомсдорф Фальк, Ред. Бордюгов Геннадий Аркадьевич. – Москва, 2008.

28. Туманова А. С. Общественные организации и русская публика в начале XX века. М., 2008.

29. Франция – память. [Пер. с фр.] П.Нора, М.Озуф и др. Пер. и послесл. Хапаева Д. СПб., 1999.

30. Ферретти М. Расстройство памяти: Россия и сталинизм <http://polit.ru/article/2002/11/20/474876/>

31. Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город. М., 2001.

32. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М., 1995.

33. Хоскинг Дж. Россия: народ и империя (1552-1917) / Пер. с англ. Смоленск, 2000. <http://nationalism.org/library/science/nationalism/hosking/hosking-people-empire.htm>

34. Хоскинг Дж. Правители и жертвы. Русские в Советском Союзе. Пер. с англ. М., 2012.

35. Человек и культура в становлении гражданского общества в России. 2-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 21-23 мая 2007 г. Под общ. ред. д.филос. н. С.А. Никольского. М., 2008.

36. Шенк Ф.Б. Александр Невский в русской культурной памяти: Святой, правитель, национальный герой (1263-2000). Пер. с нем. М., 2007.

KOZNOVA IRINA EVGEN'EVNA, Russia, Moscow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History.

On the question of civicism in the history of Russia

The paper presents various aspects of the formation of civic consciousness in Russia since the XIX century and up to the present day. The author examines the relationship between the past, history, national and civic identity.

Keywords: citizenship, culture, identity, history.

Патриотизм и университетская философия

Ключевые слова: патриотизм, философское образование, культура, университет.

Аннотация: В статье рассматриваются философские аспекты проблемы патриотизма. Показано, что эта проблема может стать узловой в курсах «университетской философии». Однако для этого требуется реформирование процесса философского образования, его переориентация на основную цель – строительство личности высококвалифицированного специалиста.

*Два чувства дивно близки нам,
В них обретает сердце пищу –
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.*

А. С. Пушкин

Этими словами поэта мог бы начинаться и заканчиваться разговор о патриотизме. Кому-то они покажутся непатриотичными. Как до сих пор покают М.Ю. Лермонтова за «странную» любовь к Отчизне, любовь, бегущую от «славы, купленной кровью», и равнодушно отворачивающуюся от «гордого величия» державы. Как не простили и не прощают П. Я Чаадаеву его едкой горечи: «Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь» [10, с.330].

По какому праву, воскликнет критик-патриот, он говорил все это и кто он такой, чтобы судить свою родину (и слово-то писал не с заглавной буквы!), этот самозванец, копировавший идеи французских клерикалов эпохи реставрации, преклонявшийся перед Западом и презиравший Россию? «Историософия Чаадаева – не от великого гнева, порожденного великой любовью, а от великого презрения... На нем печать и дыхание враждебного мира. Это духовная пятая колонна в истории русской мысли» [9, с.86]. И тот, кто почитает этого врага России за патриота, да еще и видит в нем святого мученика русского либерализма, поклоняется этому ложному кумиру, – тот сам

* Порус Владимир Натанович, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (РФ, Москва), доктор философских наук, ординарный профессор; e-mail: vporus@rambler.ru.

«недочеловек», лишенный национального самосознания. «Надо быть воистину унтерменшем, чтобы в истерично покаянном порыве упасть перед чаадаевским евангелием» [9, с.86]. Вряд ли имеет смысл возражать, потому что возражения все равно не будут услышаны, они отскочат от стены непонимания, укрепленной праведным возмущением. Пусть Чаадаев не враг, но уж точно – интеллектуальный юродивый, которого тогдашняя власть спасла от общественного гнева, объявив его сумасшедшим (с безумца – какой спрос?). Его философия истории и есть юродство, вызванное, наверное, отчаянием от того, что история вообще не оправдывает возлагаемых на нее надежд, а история России – ясное тому свидетельство [4, с.181]. Если так, то станут ли убедительными объяснения эскапад Чаадаева эмоционально-психологическими перехлестами: «Взорвать официальную и неофициальную апологетику, это самодовольство и похвальбу, даже и мазохистски утрируя пороки своего отечества, бросить в лицо реакции гневный протест, призвать всех к тому, чтобы подвергнуть критике русское прошлое и настоящее, всерьез задуматься над будущим – вот эмоционально-психологическая мотивировка протеста Чаадаева; и в этом патриотическом гневе он утрачивал отчасти трезвость спокойного, холодного теоретизирования и объективного исторического описания» [3, с.24].

Не в меру горячий патриот, выведенный из себя лицемерным официозом? Как бы не так. «Из смертных грехов Петр Яковлевич Чаадаев сполна обладал одним – невероятной, всем бросавшейся в глаза гордыней. Одинок, холодный, независимый ум, чувство избранничества, презрение и ощущение неизбежного превосходства над окружающим миром – вот качества, присущие его загадочной личности» [4, с.176]. Даже слишком трезвый «метафизический нарцисс», а вовсе не запальчивый обличитель. Таким он и должен предстать перед нашим судом, не дожидаясь суда Истории. И попробуйте возразить.

Так было и так будет: в спорах о патриотизме еще никому не удалось сохранить беспристрастность. Это взрывная тема, уже прикосновение к которой вовлекает в круговорот сшибающихся мировоззрений. Здесь каждое слово окаймлено и проникнуто страстями, аффектами, что делает подозрительным сам философский статус дискуссий, скорее похожих на идеологические схватки или конфессиональные раздоры.

Трудно даже дать какое-то определение патриотизму. Проще всего у В. С. Соловьева: «Патриотизм – любовь к отечеству» [6].

Этим сказано все... и ничего, ибо любовь не вмещается в рамку общей дефиниции. Любовь к отечеству – добродетель? Но любовь и отечество бывают разными. Мальчишки из «гитлерюгенд», стрелявшие фауст-патронами в советские танки на подступах к немецкой столице, несомненно любили «фатерланд» и оплачивали эту любовь своими жизнями, забирая и жизни солдат, добивавших фашизм. Кто по-настоящему или кто больше любил отечество: русские белогвардейцы или русские красноармейцы, убивавшие друг друга в гражданскую войну?

Белым был – красным стал:
Кровь обагрила.
Красным был – белым стал:
Смерть побелила.

(М. И. Цветаева)

У Пушкина – любовь к родному пепелищу и отеческим гробам. Ее не втиснуть ни в какие метафизические или историософские формулы, но ее точно знает тот, кому она подступит комом к горлу. Коснись коленями родной земли у могил отца и матери, а потом посмотри кругом себя и на небо. Кому приводилось, поймет. И то еще поймет, что этого нельзя лишиться, не потеряв самого себя. Тогда и звонкие фразы о патриотизме – не громче комариного писка.

О патриотизме яростнее спорят, когда с ним что-то не ладно. Это как сердце, о котором вспоминают, когда оно нагружено сверх меры или болит. Как чистый воздух, когда нечем дышать.

И как часто за фразами о патриотизме прячутся мелкие страстишки, дремучая ксенофобия, злобная зависть, мстительность и хитрый расчет. Воистину «патриотизм – последнее прибежище негодяев» (С. Джонсон). А еще чаще о патриотизме назойливо твердит официальная пропаганда, когда государство особенно жестко попирает интересы граждан, видя в них лишь материал для властных пирамид. Пропганда способна на какое-то время пленить сознание человека, подчинить его себе, но рано или поздно оно освобождается – и тогда ярость свободы может обрушиться не на муляж патриотизма, сварганенный пропагандистами, а на саму идею патриотизма, на чувство, которым она жива.

Так было у Л. Н. Толстого. В 1900 г. он писал: «патриотизм есть в наше время чувство неестественное, неразумное, вредное, причиняющее большую долю тех бедствий, от которых страдает человечество, и ... поэтому чувство это не должно быть воспитываемо, как это делается теперь, -- а напротив, подавляемо и уничтожаемо всеми зависящими от разумных людей средствами» [8, с.425]. Писатель слышать ничего не хочет о различии между «хорошим» патриотизмом (желанием своему народу или государству таких настоящих благ, какие не нарушали бы благ других народов и государств) и «дурным» патриотизмом (шовинизмом). Все это слова, которыми прикрывается действительность. А она в том, что «не воображаемый, а действительный патриотизм, тот, который мы все знаем, под влиянием которого находится большинство людей нашего времени и от которого так жестоко страдает человечество, – не есть желание духовных благ своему народу (желать духовных благ нельзя одному своему народу), ни особенности народных индивидуальностей (это есть свойство, а никак не чувство), – а есть очень определенное чувство предпочтения своего народа или государства всем другим народам или государствам, и потому желание этому народу или государству наибольшего благосостояния и могущества, которые могут быть приобретены и всегда приобретаются только в ущерб благосостоянию и могуществу других народов или государств» [8, с. 426-427].

Только и всего. А накручивание будоражащих словес на стержень патриотизма – только обман со стороны правительств, стремящихся утвердить свои привилегии. Это ведь выгодно и удобно: сделать из естественного чувства любви человека к отечеству прикрытие, за которым, если повторить известный афоризм О. Хаксли, можно не только безнаказанно убивать и грабить, но делать это с ощущением собственной правоты. Поэтому, призывал Толстой, нужно отрешиться от покорности правительствам, покончив с архаическим патриотизмом, и перейти к всеобщему братству народов. «Только бы люди поняли, что они не сыны каких-либо отечеств и правительств, а сыны бога, и потому не могут быть ни рабами, ни врагами других людей, и сами собой уничтожатся те безумные, ни на что уже не нужные, оставшиеся от древности губительные учреждения, называемые правительствами, и все те страдания, насилия, унижения и преступления, которые они несут с собой» [8, с. 444].

Только бы люди поняли... Тремя с половиной десятилетиями ранее этих строк Толстой писал о «народной войне», уничтожившей французское нашествие 1812 года: «благо тому народу, который в минуту испытания, не спрашивая о том, как по правилам поступали другие в подобных случаях, с простотою и легкостью поднимет первую попавшуюся дубину и гвоздит ею до тех пор, пока в душе его чувство оскорбления и мести не заменится презрением и жалостью».

Гвоздит, ибо в «минуту испытания» недосуг ждать, пока пришедшие на твою землю враги поймут, что они дети бога, следовательно, братья тебе. И надежда на это есть глупость или подлость. А испытания идут чередой, и вот уже четырьмя десятилетиями позже толстовских размышлений о патриотизме солдаты вермахта гадят в захваченной Ясной Поляне, и народам России надо побеждать в еще одной Отечественной войне, чтобы слова о всечеловеческом братстве не были окончательно обесмыслены.

Л. Н. Толстой спорит с В. С. Соловьевым, не называя его в своей статье. По Соловьеву, «в историческом процессе все более и более обнаруживается действие сил, объединяющих человечество, так что исключительное национальное обособление становится физической невозможностью. Повсюду сознание и жизнь приготавливаются к усвоению новой, истинной идеи патриотизма, выводимой из сущности христианского начала: "в силу естественной любви и нравственных обязанностей к своему отечеству полагать его интерес и достоинство главным образом в тех высших благах, которые не разделяют, а соединяют людей и народы"» [6].

Толстой тоже мечтает об едином человечестве, но не верит в то, что «дурная идея» патриотизма может обрести «истинное», христианское значение и, тем более, в то, что сознание и жизнь людей повсюду уже приуготовлены к этому преображению. Это и есть перенос протеста против пропагандистского пустозвонства на идею патриотизма. Отказаться от идеи, тогда и пустозвонить не станут.

Разве не то же самое говорят и сегодня те, кому само слово «патриотизм» кажется изуродованным ложью, цинизмом и криводушием? «Страна

подседа на патриотизм, как на наркотическую иглу, — писал убитый националистами адвокат С. Маркелов. — Любый политик перед тем, как соврать, клянётся в своём патриотизме. Любый лизоблюд, перед тем как выбить деньги у власти, рассказывает о своей любви к державе. Любый вор, облизываясь от краденного, объясняет, как он любит Родину...»[5, с.38]¹. Но не значит ли это, что надо очистить идею патриотизма от скверны? Любовь бывает продажной, но кто скажет, что любовь — это проституция?

И. И. Гарин уточняет: «Патриотизм и патриотизм. Один — результат спесиво-кичливого шовинизма, бьющей фонтаном зависти-ненависти ко всему чужому, бряцающего оружием милитаризма... Патриотизм-агрессивность, патриотизм-лесть, патриотизм-личная выгода, патриотизм-некрофилия, патриотизм-мобилизация, патриотизм-лицемерие, патриотизм-кровожадность, патриотизм-выражение агрессивности или невежества, патриотизм-источник войн и раздоров, патриотизм-стадный инстинкт. Другой — ответственность, гражданственность, непроходящая и щемящая боль, притом боль личная, моя. Ибо патриотизм, оторванный от глубокого, интимного, личного чувства, превращается просто в “убей иноверца”, “уничтожай как бешеных псов”...»[1].

Выбор за человеком, но на этот выбор влияет не только пропаганда, но вся социально-культурная среда с ее ценностями, символами, традициями, верованиями, жизненным опытом, усвоенными знаниями. Именно в ней личное чувство человека становится отзывом на чувство общее, объединяющее людей.

Может быть, вся проблема патриотизма и заключается в том, как возникает этот отзыв. Как он слышится другими людьми.

И эта проблема по сути своей — философская. Она вечная — в том смысле, что каждое историческое время заново ее ставит и осмысливает.

В нашей стране философское образование в основном сосредоточено в высшей школе². Один из главных упреков, обильно расточаемых в последнее время, состоит в том, что оно оторвано от духовных и интеллектуальных запросов нашего времени, схоластично, не способствует, а мешает профессиональному обучению студентов и т. п. Отсюда разговоры о ее ненужности в системе высшего образования. Конечно, у этих разговоров есть подоплека, не сводимая к старым контовским мотивам об архаичности философии, которой не место в сонме современных наук. Есть и другой мотив (кстати, также не новый): философия не устраняет, а еще усиливает идеологический разброд, вредный с точки зрения сплочения масс вокруг властвующего Центра. Ожи-

¹ Уже после гибели автора его статья была заподозрена экспертом ФСБ в том, что она содержит элементы экстремизма, поскольку дает отрицательные оценки действий власти в России (см.: <http://www.newsru.com/russia/01jul2010/patriotism.html>).

² Так сложилось исторически. Почему так, а не иначе, об этом можно размышлять и спорить [7, с.98-104]. Здесь — исследовательская проблема. Но как бы она ни решалась, ясно, что в нашем современном отечестве философия вне университетской и академической среды обречена *выродиться* в вульгарное поп-философствование, хотя именно в этом некоторые «авангардисты» усматривают панацею от другого вырождения — в собрание никому не нужных и не интересных трафаретов мышления.

дать от нее чего-то другого, заставить ее «работать» на этот Центр – дело хлопотное, если не безнадежное. Поэтому процесс ее маргинализации, имеющий форму постепенного, но неуклонного вытеснения философии из ВУЗа, нужно не тормозить, а последовательно содействовать ему, так сказать, «ввиду целесообразности», специфически трактуемой. К сожалению, весь этот вздор влияет на характер вузовской философии и, конечно, сказывается на отношении к ней и со стороны студентов, и со стороны преподавателей философии, да и всего научного и культурного сообщества.

Но, надо признать, упреки вузовской философии все же имеют под собой и реальную почву. Дело не в ее отдельных недостатках, коих довольно-таки много. Не ясна ее цель. Зачем философия нужна современному специалисту с высшим образованием?

Скажем прямо: в наши дни философия выпала из центра духовно-культурной и интеллектуальной жизни на ее периферию. Ни о каком «духовном лидерстве» философов сегодня и мечтать не приходится. Наша цивилизация – «новостная» (об этом любит напоминать В. М. Межуев), а не «размышляющая» о своих основаниях, поэтому в центре общественного внимания – «ньюсмейкеры» и те, кто доносит поток новостей до *потребителей*, но отнюдь не те, кто хотел бы «во всем дойти до самой сути», продираясь через топи информационных болот.

В философском сообществе – сумятица: одни говорят о «конце истории философии», об исчерпанности философского дискурса, о превращении философии в психотерапевтическое средство «активации субъективности», самовыражения индивида («социального атома»), не имеющее общекультурной значимости; другие зовут в прекрасное прошлое, видя в нынешних трудностях козни *врагов народа*; третьи наперебой предлагают доморощенные проекты восстановления предметного поля философии; четвертые вообще ничего не говорят, просто дрейфуя в мутном потоке событий*. Характерная примета времени: философы стесняются своей *профессии* (одни скромно именуют себя *преподавателями* философии, другие – *философоведами*, остальные застенчиво мнутя, когда их спрашивают, чем они занимаются), утратившей престиж (совсем не только из-за более чем скромных зарплат) и критикуемой с самых разных сторон, в том числе со стороны радетелей «профессионального» и «компетентностного» подходов к задачам и целям высшего образования. Впрочем, и в среде *профессиональных философов* нередки мнения о том, что эра *философского профессионализма* ушла в безвозвратное прошлое и вот уже на дворе время, когда философии пора переместиться на бесчисленные и бесформенные площадки *повседневности*. Там-то ее, скорее всего, и встретят «идолы», некогда порицаемые и гонимые (со времен Ф.

* А. А. Гусейнов считает, что философия зашла в тупик потому, что не смогла предложить разумную перспективу современному обществу, стать для него путеводной утопией. «Вопрос о будущем философии есть вопрос о ее способности снова открыть это будущее – сформулировать новые идеалы, новую утопию» [2, с. 42]. Пусть так. Обладает ли *нынешняя* философия этой способностью? Не ответив на вызовы *своего* времени, вряд ли можно создать удачный проект *будущего*. Вот почему *сегодняшние* философы часто преуспевают в экстраполяциях на будущее своего разочарования в настоящем.

Бэкона), а ныне якобы сближающие философию с интересами ее массового потребителя.

Констатируем: нынешняя «университетская» философия действительно не способна внятно объяснить, зачем и кому она нужна, каково, например, ее место в высшем образовании. Правда, еще звучат реликтовые (и с плохо спрятанной ухмылкой повторяемые студентами, а куда денешься?) декларации о том, что философия – «наука наук», «школа мысли», «необходимый фундамент образования» и т. п. Но за ними часто – пустота, они воспринимаются как назойливая реклама и, если честно, усугубляют студенческий (и не только!) скепсис по отношению к философии.

Интерес к ней еще держится усилиями отдельных преподавателей-энтузиастов, их талантом и харизмой. Но если говорить о процессе в целом, он характеризуется ростом обоюдного равнодушия: многие преподаватели, устающие от общения с аудиторией, не понимающей, зачем ее загружают *бесполезной*, но трудоемкой работой, сами теряют творческие импульсы и «спасаются» рутинными, не требующими перерасхода душевных сил, методами и приемами. Да и помилуйте, чего можно требовать от человека, пришедшего на четвертую или пятую семинарскую «пару» за день (а именно такова «нагрузка» преподавателей в некоторых вузах!), какая уж там харизма, какое «гибкое мышление», не говоря уже о любви к мудрости!¹ Добавлю, что философию в вузе, как правило, преподают на младших курсах, то есть вчерашним школьникам, которым недоверие к «отвлеченным» рассуждениям прививается всей системой среднего образования. Философия, с которой встречаются новоиспеченные студенты, не оправдывает их ожиданий, выглядит в их глазах чем-то второстепенным, не требующим серьезных умственных усилий и затрат времени.

Это ставит вузовскую философию в трудное, скажем прямо – в униженное положение: множество ее претензий повисает в воздухе, особенно когда философы обещают содействовать *формированию личности* студента или аспиранта, но формируют только скептическое отношение к своим обещаниям.

Все это говорит, как я понимаю, об одном: необходимы реформы, затрагивающие цели и смысл философии в структуре высшего образования.

Без таких реформ вузовская философия обречена на вымирание. Сие и произойдет – не по воле «темных сил», на борьбу с которыми кое-кто из моих коллег призывает (совсем как в былые времена) всех людей доброй воли, что граничит с демагогией, а просто потому, что в своем нынешнем состоянии вузовская философия не может стоять на собственных ногах и нуждается в административной поддержке. Лишившись таковой, она, скорее всего, рухнет.

¹ Еще раз оговорюсь – вовсе не из какой-то там политкорректности: я встречал и знаю преподавателей (разных возрастов и поколений) самоотверженных, преданных своему делу, перед которыми я преклоняюсь, бесконечно уважаю их и люблю. Тем не менее: я сказал то, что сказал, вполне серьезно.

В каком направлении идти реформам? Прежде всего, конечно, нужна ясная цель. Очевидно, что цель преподавания и изучения философии в вузе неразрывно связана с целями высшего образования как такового. В самом деле, зачем вообще высшее образование? В каком смысле оно «высшее»? Ну, хорошо, скажут мне, вам угодно пофилософствовать на эту тему, но к чему? Ведь есть же простой ответ: высшее образование – система подготовки высококвалифицированных специалистов, нужных для поддержания необходимого уровня экономики, политики, культуры, всей общественной жизни. Кроме того – это путь на верхние ступени карьерной лестницы.

Что значит пройти этот путь? Получить запас знаний, умений и навыков, применимых в данной сфере? Но его часто не хватает даже на успешное начало карьеры, не говоря уже о ее продолжении. Высшее образование – это прежде всего *высоко развитая способность к дальнейшему и непрерывному образованию*.

Эту способность нужно не только реализовывать, что само по себе архисложно. Ее еще нужно постоянно подпитывать, чтобы она не увяла на почве житейской прозы. И это значит, что способность к образованию должна стать потребностью, стимулируемой не только стремлением занять достойное место в каком-то сегменте рынка труда. Поэтому ценность образования измеряется по особой шкале. Назовем ее *шкалой личностно-культурного развития*.

Если так, то роль и цель вузовской философии следует оценивать главным образом именно по этой шкале. В конечном счете все эти рассуждения сводятся к простой формуле: высшее образование – то, посредством чего *возвышается* человек. Поднимается не только до определенного уровня профессиональной готовности (что, разумеется, необходимо), но до сознания своей причастности к культуре, неотделимости от духовной ткани, в которую вплетена личная судьба образованного человека¹.

Если так понимать цель вузовской философии, не уйдешь от вывода, что она не может быть достигнута усилиями одних только вузов, тем более – одних философских факультетов, кафедр или отдельных преподавателей. Это проблема государственного уровня. Но решить ее могло бы то государство, которое действительно представляет, осознает и обеспечивает интересы общества в целом. Нынешнее государство, к сожалению, далеко от этого. Налицо кризис нашей государственности, происходящий на фоне кризиса культуры. И кризисные явления в образовании – следствие этих кризисов. Поэтому реформа вузовской философии – вопрос, затрагивающий не только технологию высшего образования, но и сферу политики.

¹ Я сознательно прохожу мимо полемики, недавно разгоревшейся с новой силой вокруг целей и качества высшего образования в России. Высказываются очень разные мнения, на разбор которых здесь у меня нет ни места, ни охоты. Замечу одно: если цель высшего образования *только* в том, чтобы создать у человека определенный задел и основу для ожидающей его конкурентной борьбы за карьерный рост, приличную зарплату и благоприятные жизненные условия, то философия и вправду никому в ВУЗе не нужна, если, конечно, это не именно та философия (а я так думаю, что *суррогат философии!*), которая как раз и призвана подсказать ему направление к этой цели.

Мы говорили о патриотизме как о философской проблеме. Если философия действительно нужна носителю высшего образования, то она обязана помочь ему понять суть патриотизма, сознательно выработать личностную позицию по отношению к нему.

Кратко обозначу основные моменты философского анализа этой проблемы. К ним относятся:

- исторические и социально-культурные условия формирования патриотического сознания;
- типы и формы патриотизма;
- символический смысл патриотизма;
- место и роль патриотизма в системе культурных и социальных ценностей;
- соотношение личностно-экзистенциального и социально-востребованного в патриотизме;
- патриотизм и религия;
- патриотизм и искусство;
- патриотизм и политика;
- гражданский и воинский патриотизм.

Это что-то вроде наброска плана. От чего следовало бы предостеречь преподавателя философии, так это от формального подхода к нему. Названные пункты – не названия лекций или курсовых работ. Это смысловые опоры. Как расположить на них конструкцию курса – дело таланта и опыта преподавателя.

Но главное: и преподаватель, и студенты должны сознавать, что рассуждения о патриотизме – не развлечение и не способ удовлетворения любопытности. Это один из тех узлов, в которых философское образование связывается со строительством личности. И потому важнейшей философской проблемой остается осмысление процесса, в котором патриотическое сознание формируется всей социально-культурной системой, а не нравочужениями или суммой позитивных примеров. Пока нам еще далеко до ее решения.

Литература

1. Гарин И. И. О патриотизме // Режим Интернет-доступа: <http://www.proza.ru/2012/10/04/859>.
2. Гусейнов А. А. Философия как утопия для культуры // Вестник РФО. 2007. № 4.
3. Каменский З. А. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991.
4. Кузнецов П. В. Метафизический нарцисс: П. Я. Чаадаев и судьба философии в России // Вопросы философии. 1997. № 8.
5. Маркелов С. Патриотизм как диагноз // 2009. № 31. Режим Интернет-доступа: <http://avtonom.org/pages/avtonom-n31-osen-2009-goda>.
6. Соловьев В. С. Патриотизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Спб., 1907-1909.
7. Солонин Ю. Н. Национальные черты российской высшей школы и место в ней философии // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений (Методические записки, вып. 5), М., 2010.

8. Толстой Л. Н. Патриотизм и правительство // Полное собрание сочинений, т. 90. М., 1958.
9. Ульянов Н. И. «Басманный философ» (мысли о Чаадаеве) // Вопросы философии. 1990. № 8.
10. Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо I // Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. I. М., 1991.

PORUS VLADIMIR, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS.

Patriotism and teaching philosophy in the universities

Abstract: This paper discusses the philosophical aspects of the problem of patriotism. It is shown that this problem may become central in courses of philosophy in the universities. However, this requires a process of reforming the philosophical education, its re-orientation to the basic purpose – building a personality of a highly qualified specialist.

Keywords: patriotism, philosophical education, culture, university.

УДК 352, 323.2

Т.В. Бельская, А.И. Крюков**

Влияние архетипных структурных элементов на эволюцию сознания и властно-общественные отношения

Ключевые слова: архетип, публичная политика, властно-общественные отношения, глобальное гражданское общество.

Аннотация: в статье выяснены основы эволюции сознания, определено влияние архетипных структурных элементов на публичную политику и властно-общественные отношения, проанализированы особенности влияния планетарного уровня сознания на властно-общественные отношения на современном глобальном этапе развития цивилизации.

Сегодня важное значение в науке приобретают коренные вопросы природы человека, в частности, изучение психологических различий, исследования архетипных структурных элементов сознания, направленности развития сознания, манипуляция сознанием, формирования ценностных установок с целью использования в политологии, социологии, психологии и государственном управлении.

Архетип, который был открыт еще К. Юнгом, является ключом для осознания общественно-культурных ценностей и особенностей людей. Архетипные образы в современных условиях являются средством управления людьми, поэтому интерес к проблеме архетипов среди ученых в области государственного управления и в обществе растет, так как власть в процессе исторического развития использовала разнообразные ресурсы и способы воз-

* Бельская Татьяна Валентиновна, кандидат наук по государственному управлению, докторант кафедры государственной политики и управления политическими процессами Национальной академии государственного управления при Президенте Украины, г. Киев, Украина

* Крюков Алексей Игоревич, доктор наук по государственному управлению, профессор кафедры политологии и философии Харьковского регионального института государственного управления Национальной академии государственного управления при Президенте Украины, г. Харьков, Украина

действия на человека. Ее цель – активировать мышление людей путем апелляции к универсальным архаичным идеям, образам и мотивам выбора.

Многие исследования посвящены проблеме формирования сознания и изучению скрытых механизмов манипулирования сознанием. Анализ психологии толпы, публики, цивилизации представлен в работах таких известных ученых, как Г. Лебон [11], З. Фрейд [20]. Сущность манипулятивного воздействия на религиозное сознание рассматривает А. Коваль [10], влияние через СМИ, Интернет – Г. Почепцов [16], Я. Зодерквист [9], технологии воздействия на массы в период предвыборных кампаний – А. Радченко [17], М. Вари [5].

Вопрос скрытых механизмов манипулирования сознанием широко обсуждается в ходе политических, идеологических, методологических и правовых дискуссий, проходящих в контексте возрождения евгеники – науки о контроле над наследственностью человека [4; 12]. Попытки воздействовать на человека с помощью генной инженерии были сделаны уже в период «холодной войны» 60-х годах XX в., когда СССР и США разработали генетическое или этническое оружие. Проблемой биотехнологий последнее время заинтересовались американский политолог Ф. Фукуяма и немецкий философ и социолог Ю. Хабермас, которые говорят о необходимости создания «либеральной евгеники», которая может получить развитие лишь только в обществе либеральной демократии.

Проанализировав возможность изменения архетипных структурных элементов сознания в процессе исторического развития, перед исследователями, стоит задача определить их роль в росте сознания и эволюции человечества, проанализировать их влияние на властно-общественные отношения на современном глобальном этапе развития цивилизации.

Архетипные структурные элементы сознания являются концентрированным выражением различных параметров общественной жизни людей на протяжении тысячелетий. На основе архетипов в процессе исторического развития формировались основы властвования и подчинения.

Так, испанский философ Ортега-и-Гассет считал, что «власть означает господство мыслей и взглядов [13, с. 117]». В то же время ее трактуют как способность агентов власти путем доминирования проводить в жизнь или навязывать определенные политические решения. Среди современных ученых появилась мысль о том, что природа власти – это тайна реалий, стилизованной самоуверенности, которая способна создавать особую ауру, погружаясь в которую одни решительно руководят (правят), а другие самозабвенно подчиняются, выполняя любые приказы [6, с. 4] или «способность и возможность осуществлять свою волю, оказывать решающее влияние на деятельность, поведение людей [14, с. 87]». Есть властвование и подчинение, которые коренятся в природе человека, в архетипных структурных элементах сознания.

Как известно, слово «архетип» происходит от двух греческих слов: *arche* – начало и *typos* – форма, образец. В позднеантичной философии оно использовалось для обозначения прообраза, идеи [8]. Греческие философы

ἀρχαί трактовали как начало или первичные принципы, например, вода, огонь есть то, что они называли αἰτέριον, «бесконечное». Таким образом, речь идет о первичных состояниях, которые никогда не стареют, никогда не могут быть превзойдены и существуют всегда [21, с.18]. Однако, по К. Юнгу, архетип – это образ общего коллективного всеисторического опыта человечества, это то, что объединяет всех людей, живущих и тех, которые будут жить. Архетип – это, прежде всего, результат творческой работы человеческого мозга, и, возможно, но в меньшей степени, на него повлияли условия среды.

Архетип есть результат сознательного, бессознательного и всех четырех психических функций (мышления, чувства, ощущения и интуиции). В сложной ситуации, когда индивид сразу не в состоянии оценить ситуацию, всплывают начальные образы, которые больше всего подходят для аналогичных ситуаций. Соответствующее состояние бессознательного ведет, во-первых, к проявлению архетипа, во-вторых, к соответствующему поведению. В этом заключается важность архетипов [8].

Возникает вопрос, как архетип соотносится с сознанием и ментальностью. Архетип является основным структурным элементом индивидуального сознания каждого человека. Ментальность в значительной степени уходит в бессознательное и фиксирует архетипные различия между социальными субъектами [1, с.112]. Архетип – понятие более глубокое, а менталитет носит коллективный характер. Архетип более древний, чем культура, поэтому он не передается традицией, миграцией или языком. Личностные переживания тесно связаны с архетипами и осуществляются через определенные архетипные образы, которые являются компонентами религий, мифов, легенд и сказок.

Менталитет совокупность стереотипов мышления и поведения, присущих людям определенной социально-исторической или этнической общности. Именно в менталитете соединяются осознанные и неосознанные, рациональные и нерациональные представления людей о мире, о себе, о своем месте в мире, об отношении к другим сообществам людей, о разумном и справедливом в мышлении и образе жизни [19]. Менталитет исторический или этнический и национальное сознание (возможно употреблять «национальный менталитет») являются проявлениями коллективного сознания.

Философ Тейяр де Шарден высказал мнение, что «эволюция – это рост сознания» [13; 18]. Отсюда возникает следующий важный вопрос о направлениях (векторах) человеческого сознания. И. Кант еще в XVIII в. обосновал в своих работах, в частности, в трактате «К вечному миру», идею закономерности движения человеческого общества к общепланетарному федеративному устройству и развитию сознания от индивидуального к родовому (общечеловеческому). Тейяр де Шарден определяет вектор направленности сознания – бесконечность, «точку Омеги» [13]. Высшей формой сознания ученые определяют планетарный или планетарно-галактический уровень [2].

Итак, речь идет о реструктуризации обывденного сознания.

Анализируя тенденции развития сознания ученые предложили целый ряд понятий, в частности: «надиндивидуальное сознание» (Э. Дюркгейм), «гносферное сознание» (В. Вернадский), «пневматосфера» (П. Флоренский),

«техносфера» (А. Фьорсман) «коллективный общепланетарный разум» (Н. Моисеев), «планетарное сознание» или «планетарно-галактическая сознание» (Д. Беттельгейзе).

Э. Дюркгеймом «сверхиндивидуальное сознание» понимается как уровень сознания, который присущ любому коллективу, отличный от суммы индивидуальных сознаний людей. Продолжая мысли Э. Дюркгейма о неидентичности коллективного разума сумме индивидуальных знаний, Н. Моисеев вводит понятие «коллективный общепланетарный разум», который присущ информационной эпохе.

В XX в., который можно охарактеризовать как эпоху коллективизма, актуализируются социальные аспекты бытия человека, популяризуется идея коллективного сознания Э. Дюркгейма, концепция Ж. Пиаже об определяющей роли социальной среды в становлении человека, архетипы коллективного бессознательного К. Юнга. Архетипы коллективного бессознательного К. Юнга означают сферу глубинных слоев человеческой психики, имеют устойчивые черты древнего опыта человека [2, с.13].

Глобализация, переход к информационному обществу изменили бытие современного человека. Происходит переход на планетарный уровень восприятия действительности, к идеям глобального масштаба. Сегодня стало ясно, что без нового уровня сознания, который готов воспринимать новый глобальный современный мир усилия человечества окажутся неэффективными. А дальнейший прогресс цивилизации без достаточного количества людей, которые мыслят планетарно – бесперспективным.

Таким образом, представим эволюцию природы человека в виде концентрических кругов сознания. Основным элементом или ядром сознания является архетип. Постепенно и неравномерно происходит рост сознания: архетип → сознание → менталитет → национальное сознание → планетарное сознание [2, с.95]. Неравномерность роста сознания порождает психологию властвования и подчинения.

Планетарное сознание – новый, более высокий уровень построения архетипных структурных элементов сознания, способных к осмыслению и восприятию глобализирующегося мира как единого планетарного сообщества; это сознание, связано с осмыслением глобализационных процессов, которые охватывают геополитическую, социально-экономическую и экологическую сферы деятельности человека, руководствуются в своих действиях общечеловеческими принципами и ценностями, которые способствуют стабильному развитию цивилизации.

Планетарное сознание является наиболее продуктивным путем развития человека, актуализацией его способностей, включающих абсолютное уважение прав и свобод других людей и соучастие в судьбе всего человечества, включая транснациональные, трансгосударственные, экологические, социально-экономические, кросс-культурные интересы. Планетарное сознание находится в процессе своего становления, хотя источники ее достигают трудов И. Канта, который обосновал мысль о необходимости установления всемирного гражданства, это порождение новой эпохи, которую характеризуют

глобализационные процессы [2, с. 6-7]. Возможно, именно планетарный уровень развития сознания человечества дал толчок для появления феномена глобального гражданского общества. В то же время происходит производство новых технологий власти, трансформация властно-общественных отношений.

Изменения в отношениях власти и общества, которые обусловлены научным прогрессом и глобализацией общества привели к созданию новой теории публичного управления, основанной на расширении круга участников принятия решений. В этой теории используются понятия «good governance», «good governance» как управление с помощью глобального гражданского общества, объединенного в сеть.

Глобальное гражданское общество является системой общественных структур, отношений, сознания и деятельности глобального государства, которое только формируется, но вместе с тем должно создать условия для самореализации человечества, отдельных наций, социальных групп и индивидов [7, с. 58].

Властные функции государств в условиях глобализации не уменьшаются, а даже увеличиваются. Несмотря на совершенствование техники и аппаратов власти, все же контролировать социально-экономические процессы и события государствам практически невозможно. Формируется глобальная политическая система – глобальное государство, в котором национальные государства являются лишь их составляющей. Ее субъектами являются транснациональные структуры и национальные государства, которые объединены общей идеей, условиями и факторами глобализационного развития. Основным средством функционирования такого государства является транснациональное право, которое формируется в результате соответствующих межгосударственных договоренностей и опирается на общность интересов между государствами и базовыми ценностями всего мира.

Таким образом, особенностью публичной власти в условиях глобализации является то, что она не диктует условия обществу, не действует как аппарат принуждения, а все более тесно кооперируется, взаимодействует с ним, делегируя часть своих полномочий институтам глобального гражданского общества.

Вышесказанное служит достаточным основанием для вывода о том, что архетипные структурные элементы сознания людей формировались под влиянием ряда факторов. Эволюция человечества является следствием роста сознания, которое в процессе своего развития сменило несколько уровней. Сейчас происходит переход на планетарный уровень сознания. Стало ясно, что без сознания, которое готово по-новому воспринимать глобальный современный мир, усилия человечества окажутся неэффективными.

Литература

1. Афонін Е. А. Соціетальний чинник політичної модернізації / Е. А. Афонін, А. Ю. Мартинов // Український соціум : науковий журнал. – 2008. № 3. С. 110-123.

2. Бельська Т. В. Публічна політика і система владно-суспільних відносин: архетипний підхід / Т. В. Бельська // Публічне управління : теорія та практика : зб. наук. пр. Асоціації докторів наук з державного управління. – Х. : Вид-во “ДокНаукаДержУпр”. Спеціальний випуск. Червень, 2013. С. 93 –99.

3. Беттельгейзе Д. Д. К Феномен планетарної свідомості : філософсько-антропологічний аспект : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.04 – “Філософська антропологія, філософія культури” / Д. Д. Беттельгейзе. Х., 2007. 34 с.

4. Белов Андрей. Генетическое оружие – это реальность [Электронный ресурс] / Андрей Белов // Сайт факультета молекулярной и биологической физики МФТИ. – Режим доступа: http://bio.fizteh.ru/student/biotech/2004/gen_oruzhie2004.html.

5. Варій М. Й. Політико-психологічні передвиборчі та виборчі технології : навч.-метод. посіб. / М.Варій К.: „Ельга, Ніка-Центр”, 2003. С. 270.

6. Герасіна Л. М. Інститут публічної влади у модерному та постмодерному науковому вимірі [Електронний ресурс] / Л. М. Герасіна // Державне будівництво 2011. № 1. – Режим доступа: <http://www.kbuara.kharkov.ua/e-book/db/2011-1/doc/1/07.pdf>.

7. Держава і громадянське суспільство : партнерські комунікації в глобальному світі : навч.-метод. посіб. / за заг. ред. В.Бєбіка. К. : ІКЦ “Леста”, 2006. 248 с.

8. Зеленский В. Словарь аналитической психологии [Электронный ресурс] / В. Зеленский. – Режим доступа: <http://vocabulary.ru/dictionary/11/word/arhetipy>

9. Зодерквист Я. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма / Ян Зодерквист, Александр Бард [пер. со шведского]. – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2005. 211 с.

10. Коваль О.А. Маніпулювання свідомістю у сфері релігійно-політичних відносин як теоретична і практична проблема // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. 2004. Вип.39. С. 171–181.

11. Лебон Г. Психология народов и масс / Гюстав Лебон. М.: Академический проект, 2011. 238 с.

12. Овчинский В. “Человек будущего” и как с ним бороться [Электронный ресурс] / Владимир Овчинский // Россия в глобальной политике. 2005. № 1. – Режим доступа: http://www.globalaffairs.ru/number/n_4493.

13. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 114–155.

14. Політологічний енциклопедичний словник / [уклад. В. Л. Горбатенко, ред. Ю. С. Шемшученко та ін.]. К. : Генеза, 2004. 735 с.

15. Полтораков О.Ю. Глобальне громадянське суспільство в системі міжнародних відносин // Дослідження світової політики : зб. наук. пр. К.: Ін-т світової економіки і міжнародних відносин НАН України. 2008. Вип. 44. С.149-156.

16. Почепцов Георгій. Від Facebook’у і гламуру до Wikileaks: медіа комунікації / Георгій Почепцов. К. : Спадщина, 2012. 461 с.

17. Сучасний виборчий PR : навчальний посібник / В.Лісничий, В.Грищенко, О.Радченко та інші. К. : ВД “Професіонал”, 2004. 384 с.

18. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.

19. Философия: словарь основных понятий и тесты по курсу “Философия”: учебное пособие / под ред. З.А.Медведевой ; КемТИПП. Кемерово, 2008.

20. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции / З. Фрейд. М. : “Наука”, 1989. – 456 с.

21. Юнг К. Г. Душа и миф : шесть архетипов / К. Г. Юнг. [пер. с англ.] – К. : Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.

O.I KRYUKOV., doctor of sciences in Public Administration, professor of political science and philosophy department, Kharkov Regional Institute of Public Administration National Academy of Public Administration, President of Ukraine.

T.V. BIELSKA, PhD in Public Administration, Doctoral student of State Policy and Management of Political Processes Department National Academy of Public Administration under the Office of the President of Ukraine, Kyiv.

Key words: archetype, public policy and national-public relations, global civil society. The authors clarifies the principles of the evolution of human consciousness; she finds that based on archetypes in the historical development of the principles evolved rule and subjugation. Author determines the impact of archetypal structural elements in public policy and public relations imperiously, analyzes the features of influence of planetary awareness on the power-public relations at the present stage of global civilization.

УДК 130.2

*С.Н. Борисов**

Концепт насилия в современном российском самосознании

Ключевые слова: насилие, агрессия, самосознание, философия.

Аннотация: в статье рассматривается проблема определения насилия в современном российском самосознании. Предпринята попытка экспликации доминирующих смыслов насилия в их соотносительности с русской философской традицией, зарубежной философией, а также историческим контекстом.

Насилие является одним из самых навязчивых и парадоксальных феноменов человеческого существования. Оно сопровождает человечество с момента его появления по сей день, принимая различные обличья: от архаического набега и жертвоприношения до современных иррегулярных войн и террористических актов. Только XX столетие вместило в себя две мировые войны, грандиозные экономические катаклизмы, установление тоталитарных режимов, радикализировавших насилие политико-идеологическое и биополитическое, что повлекло за собой кризис идеологий «демократического модерна» (А. Панарин) и «реального социализма» – прогресса, рациональности и гуманизма. Разрушение религиозных устоев, нравственных норм и ценностей, обострение социальных противоречий в мире «традиционных культур» под давлением «развитых стран» вольно или невольно провоцировало терроризм как ответ проекту модерна. Постмодернистская глобализация XXI века наряду с политико-идеологическим терроризмом актуализировала и нетривиальные формы насилия – информационного, символического и т.п.

Философская рефлексия разнообразия проявлений насилия по большей части носила контекстный характер. Мы остановимся, прежде всего, на наиболее репрезентативных и типичных трактовках, представленных в наиболее значимых научных публикациях авторов последнего столетия, т.е. с тех трактовок насилия, которые располагаются в зоне между «на виду» и «на слуху» (на них можно «указать» – сугубо в античном понимании созерцания), в наиболее близких по времени текстах, написанных в основном в последние десятилетия.

* Борисов Сергей Николаевич, кандидат философских наук, доцент. Белгородский государственный институт искусств и культуры (РФ, Белгород). e-mail: SBorisov@bsu.edu.ru.

Не только в отечественном, но и в западном публичном (и научном!) дискурсе *проблемное поле насилия* нагружено, прежде всего, *политическими смыслами*. Достаточно долгая традиция в нашей стране была связана, конечно же, с политической *апологией революционного насилия* как «двигателя истории» и как некоего «коллективного действия». Вот как определял насилие Е.Г. Плимак, не самый одиозный советский мыслитель-марксист: «Насилие – применение тем или иным классом (социальной группой) различных, вплоть до вооруженного воздействия, *форм принуждения* (выделено нами – авт.) в отношении других классов (социальных групп) с целью приобретения или сохранения экономического и политического господства, завоевания тех или иных прав или привилегий. Основные средства насилия материализуются в государстве» [14, с. 551]. Здесь очевидным образом простейший анализ показывает связь смыслов «насилия» с такими концептами как «принуждение» («групповое принуждение»), «господство» («политическое господство»), «права», «привилегии», «государство как основное средство насилия». Мы увидим далее, как эти смыслы почти не меняются в различных контекстах, что указывает не столько на их репрезентативность и категориальную соотнесенность с насилием, сколько на некоторые *устойчивые стереотипы*, имеющие основания и в научном, и ментально-публичном контекстах.

Ситуация несколько меняется в постсоветское время. Для этого достаточно взглянуть на материалы конференций, основные публикации по проблеме в журнале «Вопросы философии» и соответствующие словарно-энциклопедические статьи 1990-х – 2000-х гг. Начнем с журнальных статей.

В этом плане симптоматичной выглядит подборка публикаций «Этиология агрессивности и этика ненасилия» в журнале «Вопросы философии» за март 1992 г., явно вписанная в актуальный политический контекст, когда постсоветская Россия еще не отошла от эйфории своей первой «цветной революции» августа 1991 г. в пределах Садового кольца и «Белого дома», применившей окрашенные в «нравственный» цвет российского триколора «ненасильственные практики» свержения правящего политического режима КПСС, и еще не вошла в стресс от грубого насилия политического режима, подавившего без излишней сентиментальности противников «новорусского капитализма» на том же месте в октябре 2003 г. Материалы книг К. Лоренца, статьи М.К. Ганди и М.Л. Кинга, А.А.Гусейнова [9; 8; 5; 2] и А.П. Назаретяна [12, с.82-94]. К их идеям и работам мы обратимся ниже, но нам хотелось бы упомянуть и статью польского философа А. Гжегорчика [3, с.54-56], которая наиболее полно отражала *политический контекст* всей подборки.

А. Гжегорчик, известный советским профессионалам больше как логик, начинает, разумеется, с определений: «Насилием я называю принуждение людей к принятию определенных условий или к какому-то поведению с помощью (чаще всего воображаемого) *разрушения их биологической или психической жизни* (выделено нами – авт.) либо с помощью угрозы такого разрушения. Как это часто бывает в случае такого рода общих проблем, определение имеет отчасти условный характер» [3, с.54]. Здесь мы видим опять «*принуждение*», но оно уже сопряжено с более онтологичным концептом «*жизнь*»,

определяется как «разрушительное» (деструктивное) и рассматривается на антропологическом уровне. В последнем плане идет перечисление насильственных «разрушительных действий» вплоть до убийства противника.

Но далее А. Гжегорчик насилию *противопоставляет* ненасилие (надо полагать с целью дальнейшей категоризации введенного через определение понятия). Вроде бы налицо та этическая категоризация оппозиции «насилие – ненасилие», которую мы обнаруживаем и в интересной статье А.А. Гусейнова, выдвинувшего достаточно смелый тезис о том, что «насилие органично человеческой природе» [5, с.76], что заставляло задуматься об онтологических основаниях насилия.

Но формальный логик А. Гжегорчик совершенно не интересуется логикой содержательной, когда между приведенными абзацами пишет совершенно противоположное: «Неприменение средств, уничтожающих противника, может иметь различный характер в зависимости от намерений действующего лица. Оно может быть лишь частью тактики, конечной целью которой является уничтожение противника. Однако многие лица, избирающие ненасильственные действия правилом своего поведения, делают это не по тактическим, а по принципиальным этическим соображениям. Именно они получают интересные результаты» [3, с.55]. Как «неприменение средств, уничтожающих противника» может быть включено в некую тактику, имеющую целью «уничтожение противника»? И еще: «Сравнение же ненасильственной борьбы с другими видами борьбы показывает ее несомненное преимущество, связанное с тем, что в случае других видов борьбы зачастую погибает или страдает очень много людей, которые или вообще не участвовали в конфликте, или же были в него втянуты вопреки своей воли, в то время как жертвами ненасильственной борьбы являются, как правило, только те, кто сам хочет быть ее жертвой. И поэтому количество жертв в случае ненасильственной борьбы значительно меньше» [3, с.55]. Но если есть «жертвы», значит перед нами именно «насилие», как «непереживаемое разрушение». Так что это – «насилие» или «ненасилие»? Где же любимый всеми логиками «закон исключенного третьего»? Здесь налицо и старая дилемма «средства – цели» («тактика» – «этика»), постоянно всплывающая в процессе интерпретации насилия. Явное формально-логическое противоречие находит свое «содержательное» снятие в контексте статьи, которая с позиций «этики ненасилия» фактически реализует апологию «цветной революции», успешно примененную «Солидарностью» в Польше 80-х годов прошлого века.

Не все так просто и в том «прагматическом подходе» к насилию, о котором писал А.А. Гусейнов. Этот прагматический подход автор одобряет и отмечает, что в отличие от первого он позволяет ставить вопрос об оправданности насилия, возможности и законности его применения, соглашаясь с отсутствием или шаткостью критериев для таких морально апологетических оценок и решений. Поэтому А.А. Гусейнов, как и другие сторонники этической концепции насилия, переходит к категории *ненасилия* как более аксиологичной и философски предпочтительной – *метакатегории*, хотя в конце статьи и делает вывод о том, что «насилие имеет невытравимо глубокие кор-

ни в историческом и психологическом опыте, в самой онтологии человека» [3, с.41]. Но в любом случае данная позиция определения «насилия» через «ненасилие» при всех отсылках в *онтологию человека* (в том числе и в контексте его свободы) не выходит за пределы той распространенной точки зрения, согласно которой насилие оправданно в целях предотвращения еще большего насилия, на что указывал в свое время еще И.А. Ильин.

Но тут возникает ситуация, связанная и с логикой концепта, и с практическим бытием феномена насилия, когда в контексте его *упреждения*, обоснования и апологетики всякая «дозволенность» *любого* насилия ставится под сомнение, так как мы всегда и неизбежно будем возвращаться к необходимости вести речь о «большем» или «меньшем» насилии, которое невозможно измерить, о «субъекте оценки», «аксиологической шкале» и т.п.

Вышеизложенный подход в определении насилия, на наш взгляд, выводит нас не столько в сферу апологии и нравственной оценки, сколько ставит также совершенно прагматичный вопрос о *дозволенности*, то есть *легитимности насилия*. Традиция, берущая свое начало в идеях Макиавелли и вслед за К. Марксом и Е. Дюрингом трактующая насилие как социально-политический феномен, утверждает *монопольное право государства на насилие*. Только государство, по мнению М. Вебера, обладает правом на использование легитимного насилия для выполнения функции утверждения *порядка* на своей территории [19, с.154]. Государство обладает *законным правом* на насилие для обеспечения безопасности социальных институтов, и этим правом государство наделило общество для того, чтобы каждый мог реализовать свои «материальные интересы» [18, с.108-110], как считает Р. Даль. Сторонники представленного подхода ставят легитимность в зависимость от выполнения государством определенных функций, будь то обеспечение «материальных интересов», безопасности, свободы, в более широком смысле – возможности реализации потребностей каждого. И в этом случае оппозицией законному насилию государства становится *нелегитимное насилие* – терроризм. Однако если государство не обеспечивает эти потребности или злоупотребляет властью, то государство и власть делегитимизируются. Народ имеет право на свержение тирана, как уже незаконной власти. Пограничное состояние, когда легитимное насилие становится нелегитимным, неизбежно порождает *экстремизм* и *терроризм* как радикальные, *абсолютно разрушительные* формы насилия.

Отсутствие критерия в оценке допустимости насилия в вышеизложенном «прагматическом подходе» определяет *относительность легитимного насилия* в современном (и не только!) обществе. Ценностно-нейтральный подход сводит насилие к *актам* насилия (грабежам, убийствам и т.п.), но не определяет *универсального критерия дозволенности* его применения. Право на применение насилия априорно закрепляется за государством до тех пор, пока оно сдерживает «войну всех против всех», а, например, терроризм или революция, ему противостоящие (нелегитимное насилие), объявляются преступными. Но в ситуации противостояния двух государств, когда каждое обладает правом на легитимное использование насилия, определить нелеги-

тимное насилие подчас довольно сложно, а то и вовсе невозможно. Таким образом, привязка *права на власть*, осуществление насилия, принуждения к обеспечению потребностей каждого отдельного человека, да и всего общества в целом, также привносят в проблему легитимности насилия момент субъективности, относительности.

Так называемый «абсолютистский подход» в определении насилия, фиксирующий за этим понятием «зло» во всех его проявлениях, по мнению А.А. Гусейнова, снимает вопрос о конструктивном использовании насилия в самом определении. В контексте такого понятия нет разницы между насилием легитимным и нелегитимным (террором и экстремизмом), так как насилие – есть зло, и легитимного насилия не существует.

Б.Г. Капустин, критикуя, по этому поводу писал: «С позиции *теоретической этики* А.А. Гусейнов определяет насилие как «узурпацию свободной воли»... Проблемы с этими суждениями состоят в следующем. Чтобы была возможность узурпировать свободную волю, она должна, во-первых, сложиться, во-вторых, быть как действительно свободная. Оставим в стороне вопрос о формировании способности иметь свободную волю, которое в аспектах онто- и филогенеза может быть лишь принуждением (хотя бы «пастырским»). Обратим внимание на реализацию свободной воли, которая есть «самозаконодательство». Давать закон себе означает как минимум определить, кто есть «я» или «мы». Такое определение есть отграничение «себя» или «нас» от других, кому этот закон не дается. Самоопределяясь, мы устанавливаем «иных себе»» [7, с.45].

Соглашаясь с автором в целом, возьмем на заметку маленькую коннотацию: говоря о свободе в ее соотношении с насилием, надо отдавать себе отчет, что категорично «свобода» и «свобода воли», как и «свободная воля» (хотя с точки зрения русского языка это тавтология – для нас на уровне обыденности «свобода» и «воля» пока одно и то же!) далеко не одно и то же.

А так ли неуязвима сама философско-политическая доктрина насилия? Б.Г. Капустин критически рассматривает и различные версии определения насилия в политической философии [7, с.52,57,62,64]. Мы просто перечислим основные позиции, оставляя полемические аргументы Б.Г. Капустина, определяющие их «уязвимость», в контексте: отождествление насилия с «нежелательным физическим воздействием» или его связь с неудовлетворенностью «фундаментальных потребностей»; насилие определяется «в качестве *любой* силы, примененной к индивиду или группе и вынуждающей их соглашаться или действовать вопреки воле этого индивида или группы»; совершенно бессодержательные «морализаторские» определения, напрямую связывающие насилие с «нарушением морали», по преимуществу религиозной (христианской, разумеется); культурфилософское и социологическое понимание насилия как «явления определенных культур, уже в силу этого несущее на себе отпечаток присущих им символов, правил, кодов коммуникации и т.д.». Действительно, все эти позиции ограничены в своем понимании и интерпретации насилия, его «границ». Но какого рода это «границы»? Эпистемологические, формально-логические, содержательно-исторические, мировоззренческие?

Совместно с А.В. Римским нами уже была предпринята попытка построения такой *родо-видовой логической иерархии* применительно к разграничению «экстремизма» и «терроризма», понятий, постоянно наплывающих друг на друга, через их соотнесение с более «родовым» концептом «насилия» [1; 15]. Мы отмечали, что очевидна «родовая первичность» экстремизма по отношению к терроризму, но концепт «насилия» является «родовым» и более «метафизичным», так как выводит рассмотрение экстремизма в онтологическую глубину соотношения свободы и насилия, свободы человека и тотальности насилия культуры и ее отчужденных форм. В тот момент мы придерживались той точки зрения, что насилие (в широком смысле) – всегда лишение объекта и субъекта (субъекта как объекта) формы или ее нарушение, деформация во всех ее вариантах. В узком смысле насилие – явление нарушения сложившейся формы субъекта, которое расценивается им *как принуждение*, которое и признается насилием. Здесь очевидно, что мы также оказались в затруднении, постулируя определение насилия «в широком смысле» и «узком смысле», так как исключенным оказалось еще более родовое понятие «силы».

Можно ли в определениях создать логическую связь «сила – насилие»? Это будет затруднительно, так как если «насилие», как отмечал Б.Г. Капустин [7, с.51-52], постоянно выводится из философского поля, маргинализируется и дискредитируется, то по отношению к концепту «сила» это имеет место еще в большей степени. В новейших отечественных философских словарях и энциклопедиях этому концепту вообще не нашлось места.

Но новое часто оказывается хорошо забытым старым. К сожалению, почему-то никто из современных авторов не обращается к четким, философски и логически выверенным определениям И.А. Ильина, которые он в начале 20-х годов дал в своей книге «О сопротивлении злу силою».

В заочной полемике с Л.Н. Толстым, его концепции непротivления, И.А. Ильин начинает с важного концептуального разделения понятий насилия и принуждения, принимая за родовое понятие «заставление». Заставление представляет собой воздействие воли на себя или другого, исходя из объекта, а также в зависимости от приложения воли может быть психологическим и физическим [6, с.51]. И далее мы находим принципиальное утверждение И.А. Ильина о том, что не всякое заставление является насилием, а только то, которое ведет ко злу. Насилием признаются «... все случаи предосудительного заставления, исходящего от злой души или направляющие на зло» [6, с.54]. В противовес этому принуждением следует считать все воздействия воли, ведущие к добру, примеры которых довольно обширны, от воспитания, до культуры и цивилизации. Потому критерий, предложенный Л.Н. Толстым, для И.А. Ильина ложен, речь не о внешнем и внутреннем, когда все внешнее есть насилие и зло, а внутреннее ненасилие и добро. Подлинным критерием является цель волевого воздействия, ее итог, к чему она ведет оппонента, к добру или злу. Отсюда возможно не только самопринуждение, но и самонасилие, когда собственная воля направлена ко злу и разрушает себя. Возможно и внешнее, то есть физическое воздействие, которое будет вести к добру и, исходя из этого, насилием не будет, а более помощью [6, с.52].

Можно подвести и предварительные итоги, которые со всей очевидностью сводятся к проблеме определения насилия как такового. Даже находясь в рамках одной культуры, одного культурно-цивилизационного пространства, различие подходов к определению насилия сводит возможность нахождения приемлемого для всех практически к нулю. Тем более невозможно достаточно четко определить общее, сравнивая понимание насилия в различных культурах и временах. Вместе с тем, наш анализ выявил, что существующие способы интерпретации насилия оставляют некий «зазор» между феноменом и понятием «насилие», что связано с тем, что концепт «насилие» не получил должной философской категоризации. С одной стороны, происходит *этизация проблемы насилия* через образование понятийной дихотомии «насилие – ненасилие», продуктивной только во взаимном определении через противопоставление; с другой – наблюдается *политизация концепта*, которая отсылает к сомнительной дилемме узурпации «свободной воли» автономного новоевропейского субъекта в результате политических действий, сопряженных с утверждением власти. При этом теряются глубинные онтологические смыслы феномена насилия, сопряженные с понятием «сила», а также затеняется его философско-антропологическое измерение.

Мы различаем «насилие» и «силу», оставляя за последней статус родового абстрактно-всеобщего понятия. Сила понимается нами как «полюс активности» (Фуко), возможность действия или действие во всем множестве проявлений, направленное на сохранение субъекта, его целостности и свободы. Насилие нами определяется, как индивидуальное или групповое объективирующее и принуждающее воздействие на другого/других, ведущее к деструкции, нарушению автономности и целостности субъекта, вплоть до его уничтожения.

Литература

1. Борисов С.Н., Римский А.В. Культурно-исторические формы религиозного экстремизма: от традиционализма к модерну // Ученые записки Орловского государственного университета. 2012. № 5. С.114-123.
2. Ганди М.К. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 65-66.
3. Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 54-64.
4. Гусейнов А.А. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии. 1994. №6. С. 35.
5. Гусейнов А.А. Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72-81.
6. Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996.
7. Капустин Б.Г. Критика политической философии: Избранные эссе. М., 2010.
8. Кинг М.Л. Любите врагов ваших // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 66-71.
9. Лоренц К. Агрессия (так называемое зло) // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 5-38.
10. Ляхов И. Сила // Философская энциклопедия / гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 томах. Т. 5. М., 1970. С. 7.
11. Мельник Ю.М., Римский, В.П. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №16 (71). Вып. 10. Белгород, 2009. С.24-36.
12. Назаретян А.П. Историческая эволюция морали: прогресс или регресс // Вопросы философии. 1992. №3. С. 82-94.

13. Насилие // Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Третье, исправленное и значительно дополненное издание, под. ред. проф. Бодуэна-де-Куртенэ. Том второй. И-О. СПб. – М.: Издание т-ва М.О. Вольф, 1905. С. 1218.

14. Плимак Е.Г. Насилие // Философская энциклопедия. Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 томах. Т. 3. М., 1970. С. 551.

15. Римский А.В. Культурно-экзистенциальные трансформации религиозного экстремизма: Диссертация... к. филос. н./09.00.14. Белгород, 2012.

16. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии под ред. Э.Л. Радлова. СПб, 1911.

17. Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат. СПб, 2006.

18. Dahl R. Modern Political Analysis. Englewood Cliffs, 1963.

19. Weber M. The Theory of Social and Economical Organization. N.Y., 1947.

Borisov Sergey Nikolaevich

Belgorod State Institute of Arts and Culture, Russia, Belgorod.

Violence concept in modern Russian consciousness.

The paper discusses the issue of definition of violence in modern Russian self-consciousness. The author explains the dominating meanings of violence related to the Russian philosophical tradition, Western philosophy and historical context.

Key words: violence, aggression, self-consciousness, philosophy.

УДК 130.3+17.023.32+260.1

*Е.А. Гнатенко **

Единство народа как научная и нравственная проблема

Ключевые слова: единство народа; нравственность; наука; Церковь.

Аннотация: В статье сравниваются научный и нравственный подходы к проблеме единства народа. Автор указывает на то, что вопрос о единстве народа может быть непротиворечиво решен с использованием представлений о социальном и индивидуальном, который выработала христианская Церковь.

Проблема народного единства не является новой. Единство есть всем понятный образ *силы*, способности осуществлять что бы то ни было – от амбициозных проектов переустройства общественной жизни до обычного созидательного труда. Сложно найти тех, кто за последние 100-150 лет не задумывался о проблеме единства в ее социальной экспликации: философы, социологи, политики и даже поэты. Кажется, все, кому положено выражать в своем творчестве народные думы и чаяния – все говорили и писали об этом. Достаточно вспомнить отечественную философию всеединства В.С. Соловьева в ее развитии вплоть до солидаризма С.Н. Левицкого и эмигрантских проектов И.А. Ильина по переустройству России, социологические теории разделения труда, восходящие к А. Смит и Г. Спенсеру. Один из са-

* Гнатенко Евгений Александрович, священник РПЦ, Луганский государственный университет внутренних дел имени Э.А. Дидоренко (Украина, Луганск), кандидат философских наук, gnatenko2005@yandex.ru.

мых известных политических лозунгов XX века призывает к единству: «Proletarier aller Länder, vereinigt euch!», поэты-революционеры тоже не забывали о единстве народа, среди самых известных – В.В. Маяковский со своей поэтизацией партийного единства: «Единица – вздор./ единица – ноль...» и романтик латиноамериканского социализма Серхио Ортега с его «El pueblo unido jamás será vencido».

Современная политическая жизнь стран постсоветского пространства тоже наполнена риторикой единения. Болезненный распад СССР, положивший конец иллюзиям о «новой исторической общности» – советском народе, обернулся системным кризисом идентичности в странах-осколках исторической России (об этом речь шла на круглом столе директоров институтов философии «Общие культурные основы в национальном самосознании народов стран СНГ и Балтии», который проводился в рамках Всемирного дня философии ЮНЕСКО в 2009 г. [2]). В поисках нового единства политические партии и блоки часто включают в свое название указание на единство новых стран («Единая Россия», «За единую Украину» и т.п.), на государственном уровне возникли праздники, связанные с по-новому понимаемой историко-географической самоидентификацией (День народного единства в России с 2005 г., Праздник единства народа Казахстана с 1996 г., День Соборности на Украине с 1999 г.).

Проблема единства народа постоянно возникает в статьях участников цикла конференций ИФ РАН, посвященных проблемам российского самосознания, которые ежегодно проводятся с 2006 г..

Наука подходит к вопросу о единстве по-преимуществу аналитически, поэтому научные формулы единства как правило выстраиваются от части к целому, яркий пример тому – социологические теории солидарности, опирающиеся то на принцип разделения труда, то на стратификационное разделение общества, и доходящие до полного отрицания солидарности классов в теориях марксистского типа. В социально-политическом плане естественным порождением узко-сциентистского взгляда на общество является революционная практика, являющаяся попыткой «снизу» устранить социальные противоречия путем уничтожения тех или иных частей социальной системы; либо практика циничного, макиавеллистического по сути своей, управления обществом «сверху» посредством откровенно манипулятивных технологий и социальной инженерии. Логичным выражением такого подхода является и принцип партийности в политике, где от постоянной борьбы партий (так легко переходящей к гражданскому противостоянию и гражданской войне) электорат зачастую вырабатывает в себе стойкое отвращение к политической жизни и становится равнодушно-безучастным к судьбе страны (по официальным данным ЦИК РФ явка избирателей на президентских выборах 2012 г. составила 65,3 %, по данным ЦИК Украины явка избирателей во втором туре президентских выборов 2010 г. составила 69,15 %).

Нравственный взгляд на проблему, в отличие от научного, пытается принципиально поставить во главу угла целое: единство личности, единство человеческой судьбы, человеческого поступка, именно тут оказывается

уместным вопрос о смысле человеческой жизни в целом, а не того или иного действия или жизненного этапа. В.С. Соловьев призывает не забывать, что «целое первее частей и предполагается ими» [5, с.570], иллюстрируя свою мысль примерами из разных сфер жизни – от геометрии до человеческого общежития, «части всегда предполагают свое целое и подчинены ему» [5, с.571]. Нравственная сфера, иначе говоря – сфера должного. Секрет нравственного (как и истинного, и красивого) Соловьев видит в правильном соотношении частных элементов мира друг ко другу и к целому, единому. «Когда, во-первых, частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою; когда, во-вторых, они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе; когда, наконец, в-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе, тогда такое бытие есть идеальное, или достойное, – то, что должно быть» [6, с.394].

В общественном сознании существуют представления о разных типах народного единства. Один из самых распространенных – гомогенный тип единства, основанный на родоплеменной, национальной в этнографическом смысле общности людей, общности языка. Более сложные, структурно-функциональные модели единства, предполагают, закладывают в основу, в фундамент народной жизни тот или иной обособливающий принцип, который всегда оборачивается элитарностью и социальным конфликтом. Таковы классические социологические разделения общества на классы («богатых и бедных», «элисту и толпу» и т.п.). Но и на уровне повседневного общения мы знаем о том, что интеллигенция, люди науки видят зачастую себя своего рода особой кастой внутри общества, военные, офицеры нередко довольно резко отграничивают свой мир от мира «гражданских», и подобным «низовым» разделениям несть числа. Об этом предупреждает А.И. Солженицын, когда резюмирует жизненный путь Глеба Нержина, ставший для него одновременно и путем самопознания, и познания своего народа: «...народ – это не все, говорящие на нашем языке, но и не избранцы, отмеченные огненным знаком гения. Не по рождению, не по труду своих рук и не по крылам своей образованности отбираются люди в народ. А – по душе. Душу же выковыривает себе каждый сам, год от году. Надо стараться закалить, отграничить себе такую душу, чтобы стать *человеком*. И через то – крупницей своего народа» [3, с.101].

Безусловно, речь не идет здесь и об очень распространенном, начиная с XIX в. типе национального, народного, псевдопатриотического *самодовольства*, с которым так боролся в свое время В.С. Соловьев, и о чем не устает напоминать в своих многочисленных выступлениях Э.Ю. Соловьев: «важнейшая *нравственная* задача всякого национального самосознания – это отречение от национального эгоизма и его застарелых грехов» [7, с.43].

Какую же конкретную общественно-историческую форму может приобрести истинное народное единство?

Реальное, а не утопическое и мечтательное, единство должно быть не изобретено человеческими силами, не создано в лаборатории философа, но

опознано, узнано в окружающем нас мире, лишь тогда оно будет объективным. Это задает и философской, и нравственной мысли очень важный, и подзабытый в век технологий, императив – императив *поиска*.

Напротив, утопическое, мечтательное единство, существующее только на бумаге, в трактате ученого или философа, в силу своей абстрактности и «вымученности» оборачивается на деле тем, о чем предупреждал Гегель – гильотиной французской революции, катком репрессий большевизма, химерой «окончательного решения» болезненных социальных разделений и вопросов по принципу «нет человека – нет проблемы».

В.С. Соловьев точно указывал, где он обнаруживает искомый идеал, в котором непротиворечивым образом соединяются личное, народное и общечеловеческое. Анализируя вторую, во многом уже в XIX в. забытую часть учения Конта, учение о *le Grand Être*, «великом существе» – человечестве, Соловьев указывает на то, что интуиции великого французского мыслителя реализуются в христианской Церкви. Конт, согласно Соловьеву, возродил под другим именем одну из старых и вечных истин: «основную истину о собирательной сущности или душе мира, простейшее имя которой по-христиански есть Церковь» [5, с.581]. Защищая Ф.М. Достоевского от обвинений в «новом христианстве», Соловьев замечает: «Достоевский верил в человека и человечество только потому, что он верил в *бого*человека и *бого*человечество – в Христа и в Церковь... Только через Церковь можете вы сойтись и с народом – просто и свободно и войти в его доверие» [4, с.321]. Кажется, хороший совет для отечественных политиков на все времена. Достоевскому и Соловьеву задолго до 1917 года было ясно, чем закончится попытка революционеров, «хотевших соединиться с народом и благодетельствовать ему *помимо Церкви*» [4, с.321] (см. об этом [1]).

В Евангелии Христос на вопрос о том, какая заповедь для человека является главной, говорит: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф, 22:37-39). В отличие от монологической этики Канта, евангельская мораль диалогична. Человек не может спастись без другого человека, без любви к нему. На этом и основана идея Церкви, как богочеловеческого социального организма, вмещающего в себя все частные формы человеческого единства и вводящего их в полноту и завершенность, которая уже – не от мира сего. Каждое локальное единство – семейное, народное, таким образом, не следует противопоставлять глобальному единству, целому, но рассматривать его как залог и прообраз, школу грядущего единства всех людей, школу *человечности*, и, в конечном счете, единства человека и Бога, Творца.

Литература

1. Гнатенко Е.А. Философский проект правового государства в культуре предреволюционной России. Луганск: РИО ЛАВД, 2003. 288 с.
2. Национальное самосознание народов стран СНГ и Балтии: роль общих культурных основ. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 214 с.
3. Солженицын А.И. В круге первом. Книга II. М.: ИНКОМ НВ, 1991. 320 с.

4. Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «Новом» христианстве // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т., Т. 2. М.: Мысль, 1990. с.319 – 323.
5. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т., Т. 2. М.: Мысль, 1990. с.562 – 581.
6. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т., Т. 2. М.: Мысль, 1990. с.390 – 404.
7. Соловьев Э.Ю. Самосознание против самолюбования // «Проблемы российского самосознания», Всероссийская конф. (2006; Москва – Орел). 1-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 26-28 окт. 2006 г. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: М.Н. Громов и др. М.: ИФРАН, 2007. с.38 – 43.

E.A. GNATENKO, Lugansk State University of Inner Affairs named after E.A.Didorenko, Ukraine, Lugansk

The Unity of the People as the Scientific and Ethical Problem.

Key words: the unity of the people; ethics; science; Church

The article compares the scientific and ethical attitude to the problem of the unity of the people. The author points out that the question of the unity of the people can be unambiguously resolved with the use of the circle representations of the social and the individual, who have developed the Christian Church.

УДК 130.2

*А.А. Горелов**

Pro и contra: Л.Н. Толстой о патриотизме

Ключевые слова: патриотизм, Л.Н. Толстой, христианство.

Аннотация: Статья посвящена изменениям взглядов Л.Н. Толстого на патриотизм: от положительного отношения в молодости и во время написания его знаменитых романов до отрицательного отношения в конце жизни.

Лев Толстой – один из величайших гениев в истории человечества и все обстоятельства его жизни, его творчество, взгляды, поведение, в том числе отношение к патриотизму, весьма поучительны. В 23 года Толстой пошел добровольцем в армию. Он стремился к осмысленному существованию и думал обрести его на военной службе. Участвуя в войне на Кавказе, молодой Толстой дважды представлялся к награде Георгиевским солдатским крестом, но по разным причинам не получал его.

После начала Крымской войны он написал прошение о переводе на русско-турецкий фронт, затем «из Кишинева... я просился в Крым... больше всего из патриотизма, который в то время, признаюсь, сильно нашел на меня» (Толстой – брату Сергею. 3 июля 1855 г.) [1, т. 59, с. 321]. Лев Николаевич защищал Севастополь, воюя на самом опасном четвертом бастионе.

Толстой восхищался героизмом русских солдат. «Дух в войсках свыше всякого описания. Во времена древней Греции не было столько героизма.

* Горелов Анатолий Алексеевич. Институт философии РАН (РФ. Москва), доктор философских наук, ведущий научный сотрудник: e-mail: gorelovata@mail.ru.

Корнилов, объезжая войска, вместо: «здорово, ребята!» говорил: «нужно умирать, ребята, умрете?» и войска кричали: «умрем, Ваше Превосходительство. Ура!» И это был не эффект, а на лице каждого видно было, что не шутя, а *взаправду*, и уж 22000 исполнили это обещание... Рота моряков чуть не взбунтовалась за то, что их хотели сменить с батареи, на которой они простояли 30 дней под бомбами... я благодарю Бога за то, что я видел этих людей и живу в это славное время... Только наше войско может стоять и побеждать (мы еще победим, в этом я убежден) при таких условиях» (Толстой – брату Сергею. 20 ноября 1854 г.) [1, т. 59, с. 281-282]. Лев Николаевич выступил с инициативой издания во время обороны Севастополя патриотического журнала и написал для него статью «Как умирают русские солдаты». Деньги на издание ему прислали, продав по его просьбе яснополянский дом, но Николай I не разрешил журнал.

В «Севастопольских рассказах» Толстой пишет о высокой побудительной причине, которая одна заставляет русских людей сражаться. «И эта причина есть чувство, редко проявляющееся, стыдливое в русском, но лежащее в глубине души каждого, – любовь к родине» [1, т. 4, с. 26]. Патриотизм молодого Толстого не подлежит сомнению. Им наполнены ранние произведения и то же самое характерно для него в зрелые годы.

Опыт участия в Крымской войне помог Толстому в описании Отечественной войны 1812 г. В «Войне и мире» он неоднократно дает высокую оценку действиям русского народа и развивает те патриотические идеи, которыми были проникнуты «Севастопольские рассказы». «... победа нравственная, та, которая убеждает противника в нравственном превосходстве своего врага и в своем бессилии, была одержана русскими под Бородиным... Прямым следствием Бородинского сражения было беспричинное бегство Наполеона из Москвы, возвращение по старой Смоленской дороге, погибель пятисоттысячного нашествия, и погибель Наполеоновской Франции, на которую в первый раз под Бородиным была наложена рука сильнейшего духом противника» [1, т. 11, с. 263].

В «Войне и мире» Лев Николаевич выводит формулу, которой определяется сила войска: масса (количество сражающихся), помноженная на дух, «т.е. большее или меньшее желание драться и подвергать себя опасности всех людей, составляющих войско» [1, т. 12, с. 122]. Для того, чтобы духовная энергия смогла сломить противника, надо не только, чтобы она имела большую величину у каждого участника сражения, но чтобы она у всех воинов действовала в одном направлении. Этот единый вектор русских людей в войну 1812 г. определялся желанием спасти Россию, что в свою очередь проистекало из любви к родине, т.е. патриотизма. Пьер Безухов, пишет Толстой, «понял ту скрытую (*latente*), как говорится в физике, теплоту патриотизма, которая была во всех тех людях, которых он видел, и которая объясняла ему то, зачем все эти люди спокойно и как будто легкомысленно готовились к смерти» [1, т. 11, с. 208]. Патриотизмом были проникнуты не только солдаты и не столько элита тогдашнего общества (как показал Лев Николаевич на примере светских салонов), а прежде всего широкие народные слои, подняв-

шие «дубину народной войны», которая «гвоздила французов»» [1, т. 12, с. 120, 121]. «Войну и мир» вполне можно назвать патриотической книгой. Более того, пожалуй, никто до Толстого в отечественной и мировой литературе так ярко и объемно не показал значения народного патриотизма во всемирной истории.

Но в конце 70-х годов с Толстым произошло то, что он сам назвал своим «духовным рождением». Попытавшись жить в соответствии с буквально понятым им учением Христа, Лев Николаевич изменил свои взгляды на многие вещи, в том числе на патриотизм. Исходя из того, что христианская любовь должна быть всеобщей и беспристрастной, Толстой начал критиковать патриотизм как любовь особенную. Критике патриотизма он специально посвятил три статьи.

В первой, «Христианство и патриотизм», написанной в 1893-4 гг., Толстой излагает христианскую (как он ее понимает) точку зрения на патриотизм. Основная ее идея в том, что христианин не может быть патриотом, «... христианство не только запрещает всякое убийство, но требует благотворения всем людям, считая всех братьями без различия народностей» [1, т. 39, с. 50]. Любовь к своему или какому-нибудь другому народу потенциально опасна по отношению ко всем народам. По-видимому, Толстой считает теперь, что любовь к своей родине противоречит благотворению всем людям, которое, стало быть, требует, чтобы люди любили не свою родину, свой народ, а все человечество в целом.

Чувство патриотизма, по Толстому, «есть, в самом точном определении своем, не что иное, как предпочтение своего государства или народа, всякому другому государству и народу» [1, т. 39, с. 61]. В самом точном и буквальном определении патриотизм (от греч. *“patris”* – отечество) есть любовь к родине. В словаре Даля мы читаем: «Патриотизм – любовь к отчизне». В других словарях то же самое. Означает ли эта любовь предпочтение своего государства или народа? Любовь к своему ребенку есть ли предпочтение его другим детям? И возможно ли существование общества без такой отдельной любви? По философу А. Уайтхеду, попытка воплотить подобные взгляды в жизнь привела бы к немедленной гибели цивилизации.

Чувство патриотизма, продолжает Толстой, «очень глупое и очень безнравственное; глупое потому, что если каждое государство будет считать себя лучше всех других, то очевидно, что все они будут неправы, и безнравственно потому, что оно неизбежно влечет всякого человека, испытывающего его, к тому, чтобы приобрести выгоды для своего государства и народа в ущерб другим государствам и народам» [1, т. 39, с. 61]. То, что считалось ранее Толстым нравственным (см. цитату о нравственной победе под Бородиным), теперь объявляется безнравственным. Позже Толстой назовет патриотизм безнравственным еще и потому, что «вместо признания себя сыном Бога как учит нас христианство или хотя бы свободным человеком, руководствующимся своим разумом, – всякий человек, под влиянием патриотизма, признает себя сыном своего отечества» [1, т. 90, с. 437]. По такой логике также вполне можно объявить безнравственной любовь к родителям и детям.

В данном сопоставлении нет ничего странного. С генетической точки зрения и в любви к родине, и в любви к детям и родителям действует один и тот же механизм. Только в первом случае он называется в социобиологии групповым отбором, а во втором случае – родственным отбором.

Толстой доказывает теперь не только то, что патриотизм плох, но что его нет в народе. «Я прожил полвека среди русского народа и в большой массе настоящего русского народа в продолжение всего этого времени ни разу не видал и не слышал проявления или выражения этого чувства патриотизма... но, напротив, беспрестанно от самых серьезных почтенных людей из народа слышал выражения совершенного равнодушия и даже презрения ко всякого рода проявлениям патриотизма» [1, т. 39, с. 52]. Не утверждал ли сам Толстой противоположное в «Севастопольских рассказах» и в «Войне и мире» как и в отношении самого себя?

Объясняя отношение народа к патриотизму, Толстой пишет: «Рабочий народ слишком занят поглощающим его вниманием делом поддержания жизни, себя и своей семьи, чтобы он мог интересоваться теми политическими вопросами, которые представляются главным мотивом патриотизма» [1, т. 39, с. 53]. Но теперь мы знаем, что любовь к родине (как и к собственным детям и родителям) генетически детерминирована, лежит в основе эволюции и от нее не так легко избавиться, как казалось некоторым мыслителям.

Народам не свойственен патриотизм, утверждает Толстой, а русский «народ самый свободный от обмана патриотизма» [1, т. 39, с. 54]. Судя по тому, что мы помогали другим народам, зачастую в ущерб себе, получается, что это так и есть. «Отечества же своего, если не разумеешь при этом свою деревню, волость, он или совершенно не знает, или, если знает, то не делает между ним и другими государствами никакого различия» [1, т. 39, с. 54]. Интересы народа «совершенно независимы от государственных, политических интересов» вплоть до того, что ему «всегда совершенно все равно... какому правительству ему придется платить подать и в чье войско отдавать своих сынов» [1, т. 39, с. 53]. Получается: что собственное правительство, что чужое – русскому народу все едино.

«Для всякого русского крестьянина вопрос о том, под чьим они будут правительством (так как он знает, что, под чьим бы он ни был, одинаково будут обирать его), имеет несравненно меньше значения, чем вопрос – не скажу уже: хороша ли вода, но – мягка ли глина и хорошо ли родится капуста» [1, т. 39, с. 55]. Патриотизма не может быть «в наше время, когда он требует от людей прямо противоположного тому, что составляет идеал нашей религии и нравственности, не признания равенства и братства всех людей, а признания одного государства и народности преобладающими над всеми остальными. Но мало того, что чувство это в наше время уже не только не есть добродетель, но несомненный порок; чувства этого, т.е. патриотизма в истинном его смысле, в наше время и не может быть, потому что нет для него ни материальных, ни нравственных оснований» [1, т. 39, с. 61]. То есть патриотизм был во время войны с Наполеоном и Крымской войны, а вот в конце XIX в. изжил себя. Современный ученый сказал бы, что патриотизм имеет основания в самой природе человека, в генах, которые находятся в нем.

«Патриотизм в самом простом, ясном и несомненном значении своем есть не что иное для правителей, как орудие для достижения властолюбивых и корыстных целей, а для управляемых – отречение от человеческого достоинства, разума, совести и рабское подчинение себя тем, кто во власти» [1, т. 39, с. 65]. Конечно и такого фальшивого официального патриотизма всегда хватало. «... люди нашего времени, – утверждает Толстой, – уже не верят в патриотизм, а все больше и больше верят в солидарность и братство народов» [1, т. 39, с. 73], заключает статью Толстой, выдавая желаемое за действительное.

Через 2 года в ответ на письмо английского журналиста Толстой пишет статью «Патриотизм или мир?», основная идея которой в том, что патриотизм ведет к войне. Толстой характеризует патриотизм в этой статье как «ослепление», «суеверие», чувство неестественное, искусственно привитое человеку, которое теперь разрушает государство, поскольку ведет к войнам. Причиной войн является стремление к могуществу, богатству и славе, эгоизм. «Производит же войну желание исключительного блага своему народу, то, что называется патриотизмом. А потому для того, чтобы уничтожить войну, надо уничтожить патриотизм. А чтобы уничтожить патриотизм, надо прежде всего убедиться, что он зло, и вот это-то и трудно сделать» [1, т. 90, с. 48]. Что да, то да, трудно. Толстой не видит различия между патриотизмом, национализмом и шовинизмом. С его точки зрения, плох любой патриотизм – и завоевательный, и оборонительный, и патриотизм покоренных, угнетенных народов. Но как может существовать государство, которое не защищает себя?

Я приводил слова А. Уайтхеда, что утверждение подобных взглядов в мире привело бы к немедленной гибели цивилизации. А утверждение таких взглядов в одном государстве, привело бы к его гибели, потому что, как писал «отец» политологии А. Токвиль, патриотизм является одним из главных основ государства. Это понимал и сам Толстой, когда писал, что «при равной технике христианские народы неизбежно должны быть побеждены нехристианскими» [1, т. 55, с. 140]. В годы перестройки часто повторялась, порой со ссылкой на Толстого, фраза «патриотизм – последнее прибежище негодяев». На самом деле эта фраза не принадлежит Толстому, который лишь цитировал ее, и по сути в ней обличается не патриотизм, а негодяи, которые используют его.

В 1900 г. Толстой пишет статью «Патриотизм и правительство», в которой характеризует патриотизм как пережиток варварских времен, отживающую идею, которая уже исчерпала себя (это все равно, что объявить пережитком гены), поскольку «люди нашего времени до такой степени связаны между собою, что опасность завоеваний, убийств, насилия со стороны соседних народов уже совершенно исчезла» [1, т. 90, с. 429]. Здесь Толстой опять выдает желаемое за действительное. Пройдет двадцать с небольшим лет после толстовских строк и разразится первая мировая война, а затем и вторая.

В данной статье на первый план выходит идея, что «... патриотизм разжигают правительства, которые стали не нужное и гораздо большее зло, чем все то, чем они пугают свои народы» [1, т. 90, с. 435]. «Поймите, – призывает Толстой в свойственной ему публицистической манере, – что вопросы о

том, кому удалось захватить Вей Хай-Вей, Порт-Артур или Кубу, – вашему правительству или другому, для вас не только безразличны, но всякий такой захват, сделанный вашим правительством, вредит вам потому, что неизбежно влечет за собой всякого рода воздействия на вас вашего правительства, чтобы заставить вас участвовать в грабежах и насилиях, нужных для захватов и удержания захваченного» [1, т. 90, с. 443-444]. Но существует естественный генетический механизм, ответственный за любовь к родине, с которым трудно справиться обычному человеку. Не удалось и гению русской культуры.

Через несколько лет начинается русско-японская война и Толстой пишет в дневнике: «Сдача Порт-Артура огорчила меня, мне больно. Это патриотизм» [1, т. 55, с. 111]. Толстой прямо, с обычной для него честностью, называет то чувство, которое овладело им и которое, как он писал ранее, присуще только «низшим по нравственному и умственному уровням людям» [1, т. 39, с. 60]. И еще одна запись в дневнике: «Вчера получилось известие о разгроме русского флота. Известие это почему-то особенно сильно поразило меня» [1, т. 55, с. 139]. А если бы захватили не далекий Порт-Артур, а Москву или Ясную Поляну? Что бы тогда почувствовал Толстой?

Налицо противоречие между рассуждениями Толстого, датированными несколькими годами ранее, и чувствами, которые он сейчас испытал. В чем тут дело? Взгляды Толстого были слишком необычными и противоречащими общепринятым, а чувства оказались более консервативными и не успевающими за полетом мысли. Это проявлялось в нем неоднократно. Он провозгласил любовь без пристрастия ко всем, а сам любил своих близких и написал предсмертное письмо старшему сыну, т.е. на практике отнюдь не следовал всеобщей любви.

Так же и с патриотизмом. По рассудку получается, что «если христианство истина и мы хотим жить в мире, то не только нельзя сочувствовать могуществу своего отечества, но надо радоваться ослаблению его и содействовать этому. Надо радоваться, когда от России отделяется Польша, Остзейский край, Финляндия, Армения» [1, т. 90, с. 51]. А сердцу больно. Человек – целостное существо, и те рассуждения, которые не прошли проверку чувствами, противоречат им, по-видимому, следует отвергнуть или по крайней мере скорректировать.

В октябре 1941 г., когда фашисты вплотную приблизились к Москве, М.М. Пришвин написал в своем дневнике: «Ну, вставай, Лев Николаевич! Много ты нам чего наговорил». Имея в виду отношение Толстого к патриотизму в целом, можно сказать, что Толстой встал бы. И возможно, видя, что сейчас творится с нашей родиной и русским народом, сказал бы: «Мне больно. Это патриотизм».

Литература

1. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. (Юбилейное). М., 1928-1964.

GORELOV ANATOLY ALEKSEEVICH, doctor of philosophy, leading scientific research of the Institute of Philosophy of RAS

Key words: patriotism, L.N. Tolstoy, Christianity.

The article is about the modifications of Tolstoy's point of view on a patriotism from the positive attitude in the youth and during writing his most famous novels to the negative in the end of his life.

Формирование ценностных ориентаций современной территориальной общины в процессе мемориальной деятельности

Ключевые слова: территориальная община; мемориальная деятельность; общественные организации; занимающиеся мемориальной деятельностью; ценности.

Аннотация: В статье проанализированы понятия «территориальная община», «мемориальная деятельность», «общественные организации, занимающиеся мемориальной деятельностью», «ценности» и обобщена информация о формах работы общественных организаций, занимающихся мемориальной деятельностью.

Важной составляющей российского и украинского общества является территориальная община. Задача органов местного самоуправления – заботиться об укреплении территориальной общины, обеспечивать права и свободы жителей, заботиться о сохранении и приумножении идеалов и ценностей территориальной общины, которые приобретались на протяжении многовековой истории, развивать и укреплять духовность, культуру, что придает каждому жителю возможность свободного и всестороннего развития своей личности и национального сознания.

Анализ последних исследований и публикаций позволяет утверждать, что проблеме ценностей посвящено значительное количество научных работ. Этим проблемам уделяли внимание такие известные ученые как Э. Афонин, В. Бакиров, А. Злобина, В. Казаков, В. Новак, А. Радченко, П. Слепец и другие. В числе западных исследователей следует назвать такие известные имена как Г. Алмонд, С. Верба, С. Хантингтон, М. Шелер и другие.

То же время, следует уделить внимание нерешенному до конца вопросу объединения территориальной общины вокруг исторических ценностей.

Целью данной статьи является желание рассмотреть мемориальную деятельность как объединительный феномен территориальной общины вокруг исторических ценностей.

Выясним основные дефиниции. Для характеристики сообщества людей, проживающего на определенной территории, в научной литературе употребляется термин «территориальная община». Как синонимы к нему применяются и другие: «коммуна», «община», «территориальный коллектив», «территориальная община», «местное сообщество», «территориальная общность», «социально-территориальная общность», «комьюнити» и другие. Это объясняется как многообразием проявлений бытия территориальной общины, наличием различных подходов к пониманию этого субъекта, отсутствием со стороны исследователей единодушных взглядов к нему. «Энциклопедия государственного управления» определяет территориальную общину как со-

* Довгальюк Ирина Григорьевна, соискатель кафедры политологии и философии Харьковского регионального института государственного управления Национальной академии государственного управления при Президенте Украины (Украина, г. Харьков), e-mail: samar2000@yandex.ru, krukow@ukr.net.

общество людей, объединенных различными устойчивыми формальными и неформальными связями, которые обусловлены совместным проживанием в пределах села, поселка, города. Члены территориальной громады объединены совместным проживанием и деятельностью, специфическими интересами, порождающих общие для членов территориальной громады нормы поведения, которые обуславливают существование единых традиций, ценностных ориентаций, исторической культуры, отношение к действительности, образа жизни и т.д.. Они имеют многочисленные формальные и неформальные связи, которые сложились в результате труда и отдыха, взаимопомощи, соседства, личных контактов, дружеских, профессиональных, семейных отношений и т.д.. Благодаря связям обеспечивается целостность территориальной общины, взаимодействие ее членов. Особую психологическую связь между членами территориальной общины раскрывают, используя понятие «социальная целостность» (social cohesion), «чувство общности» (sense of community), «дух общины» (community spirit). Несмотря на широкое разнообразие интересов и потребностей ее членов, у подавляющего большинства населения значительная часть ценностей и интересов совпадает [1, с.375-376].

Относительно ценностей, следует отметить, что наука рассматривает их прежде всего как интерес, мотив и стимул развития теории и практики отношений, норм и образцов деятельности. Под ценностями следует понимать основы духовной и материальной жизни человека, которые определяют цель, смысл, значение, намерения, нормативность и формальные границы ее самореализации. Система ценностей является тем звеном, которое объединяет государство и общество с личностью, включает ее в систему отношений, определяет, ради чего происходит политическая деятельность и какими средствами она реализуется [8, с.7-9; 6].

На современном этапе развития мировой цивилизации наблюдается неизбежное влияние на сознание территориальной общины и отдельной личности процесса глобализации, что, с одной стороны, нивелирует особенности национальных культур, предвидя кросс-культурные взаимодействия, с другой, стимулирует стремление к восстановлению традиционных ценностей. В то же время современное общество характеризуется как информационное общество, в котором важную роль играет распространение информации путем просветительской деятельности, осуществляемой СМИ, культурно-просветительскими центрами, общественными объединениями, зачастую при поддержке органов государственной власти и местного самоуправления.

Вышеуказанное позволяет говорить нам о том, что работники органов местного самоуправления должны быть готовы к налаживанию партнерских взаимоотношений с гражданскими объединениями.

Деятельность многих общественных организаций направлена на формирование личности через изучение истории своего народа, проведение поисковой работы, обобщение архивных материалов и свидетельств очевидцев, а также осуществление мемориальной деятельности. По состоянию на 1 января 2013 года в Украине зарегистрировано 3599 общественных органи-

заций, среди них более 300 занимается изучением исторических аспектов различного направления, в частности: Международная общественная организация «Институт Украиники», Общественная организация «Всеукраинское общественное объединение «Край», Всеукраинская общественная организация «Институт воссоздания истории», Международная общественная организация «Творцы истории», Украинская добровольное культурно-просветительское правозащитное благотворительное общество «Мемориал» им. В. Стуса и другие [5].

Отдельным направлением некоторых из перечисленных общественных организаций есть мемориальная деятельность. Понятие «мемориальный» в «Словаре русского языка» С. И. Ожегова трактуется как «тот, что служит для увековечения памяти кого-то» [4, с. 442]. Можно трактовать «мемориальный» как «тот, что хранит память». Поэтому, «мемориальность» следует определить как свойство, характеризующее связь с памятью о ком-либо или о чем-либо. Непосредственными носителями данного свойства выступают мемории – предметы, вещи, хранящие память о людях и событиях [2]. Отсюда, понятие «мемориальная деятельность» логично понимать как творческая деятельность направлена на увековечивание памяти об исторических лицах и событиях. Ее основными формами являются научно-исследовательские, поисковые и проектно-изыскательные работы, изготовление памятников, научно-технической продукции, а также другие работы, связанные с увековечиванием памяти.

Осуществление мемориальной деятельности общественными организациями имеет свою индивидуальную специфику. Важнейшей задачей общественной организации, осуществляющей мемориальную деятельность, в настоящее время является сохранение культурного наследия нации. Постоянно воспроизводя духовные ценности, общественные организации обеспечивают культурную преемственность поколений посредством хранения памяти о прошлом.

Работа общественной организации, осуществляющей мемориальную деятельность, происходит в разных направлениях: сбор вещественных реликвий, книжных памятников и документов в рамках соответствующей тематики; научные археологические, краеведческие, филологические, исторические, искусствоведческие и другие исследования, организация международных конференций и памятных культурно-просветительских акций; координации и связь с общественностью; взаимодействие с учреждениями науки, культуры, искусства; информационная, издательская и библиотечно-библиографическая деятельность.

Причиной появления и развития общественных организаций, направлением которых есть мемориальная деятельность, что является проявлением культурных ценностей нации, народа или цивилизации, можно считать человеческую потребность в сохранении памяти о своем прошлом. Духовное наследие человечества сосредоточено, как известно, не только в устной и письменной истории, но и в вещественных источниках, в частности: в изображенных на различных предметах, произведениях искусства, бытовых

предметах, а также вещах, непосредственно связанных с конкретными людьми и событиями [3]. Функцию сбора и сохранения культурного наследия прошлого с древних времен традиционно выполняли музеи, архивы и библиотеки, в последнее время к этим учреждениям присоединились специализированные институты и общественные организации.

Следует также констатировать, что в советский период приоритет отдавался идейно-воспитательным функциям общества, которые осуществляло государство.

Очевидно, что изменения в общественном сознании, происходящие в период глобализации стимулируют творческое развитие общественных организаций, занимающихся мемориальной деятельностью. Общественные организации применяют различные массовые формы популяризации культурного наследия: установление мемориальных досок, памятников, вечера-встречи, театрализованные представления, показ кинофильмов, радиотрансляции и другие.

Общественные организации с каждым годом увеличивают количество мероприятий и разнообразие содержания проектов, вводят инновационные формы и методы работы. Проектный подход предполагает возможность членам организации присоединиться к реализации любого понравившегося проекта или нескольких проектов, а также изменять их в зависимости от интересов. Например, Международная общественная организация «Институт Украиники», реализуя проектный подход в своей деятельности, эффективно выполняет такие проекты, как «Поиск», «Кладбища Украины – Пантеоны истории», «Город и время», «Села Украины», «Единство в многообразии», «Документальное кино» [7]. Использование самых разнообразных форм, методов и средств деятельности позволяет каждому члену организации выбрать дело по душе, реализовать свои способности, проявить себя [1, с.51].

Мемориальная деятельность широко представлена в реализации проекта «Кладбища Украины – Пантеоны истории». Цель проекта – привлечь внимание жителей территориальных общин Украины к истории бесценного культурного наследия, открыть новые страницы вечной памяти человечества, создать единый всеукраинский реестр старинных кладбищ XVII-XIX века. Изучение истории кладбищ – это очень важная тема, не только в мемориальном, но и историко-познавательном плане. С помощью этой категории памятников можно воссоздать объективную историю как каждого населенного пункта так и Украины в целом. Особый интерес, естественно, представляют так называемые исторические захоронения – могилы выдающихся деятелей культуры, науки, государства, церкви, поскольку история каждой отдельной страны состоит из жизнеописаний конкретных людей. Кладбища – вечные жилища мертвых, это правдивое описание жизни и деятельности наших предков, который диагностирует состояние нашей памяти о них. Существует мнение, если есть желание узнать уровень духовности народа, следует посетить его кладбища. Ухоженные могилы предков лучше всего покажут мораль и культуру территориальной общины. По сути, народ сохраняет свою национальную идентичность, пока может поклоняться могилам своих предков, пока

существует исторические корни, от которого идет человеческая родословная.

В рамках проекта с целью привлечения внимания к историческому прошлому, патристическому воспитанию и информированию территориальных общин осуществлялись следующие формы работы: пресс-конференции, выездные семинары для ознакомления участников с историей возникновения кладбищ, надгробных форм и сохранения старых кладбищ, семинар «История еврейской надгробной скульптуры ойгель», торжественное установление мемориала известному казаку, правой руке атамана Петра Калнышевского, свидетелю последних дней Запорожский Сечи – Никите Леонтьевичу Коржу и другие формы [7].

Исходя из вышеизложенного, можно сформулировать общее определение общественной организации, осуществляющей мемориальную деятельность, как информационного, культурно-досугового и образовательного института, который осуществляет сбор, изучение и экспонирование мемориальных предметных и книжных, коллекций с целью увековечения памяти о выдающихся исторических событиях, государственных и общественных деятелей, представителей науки, культуры и искусства, проводит культурно-просветительскую, научно-исследовательскую, информационную, издательскую и методическую мемориальную деятельность в соответствии со своим Уставом. А мемориальную деятельность трактовать как творческую деятельность, направленную на увековечение памяти об исторических лицах и событиях путем осуществления научно-исследовательской, поисковой и проектно-поисковой работы, изготовление памятников, научно-технической продукции, а также другой работы, связанной с увековечением памяти.

Можно сделать вывод о том, достаточно важной задачей для территориальной общины является ее объединение на основе исторических ценностей, которые следует понимать как основу духовной и материальной жизни человека, которые определяют цель, смысл, значение, намерения, нормативность и формальные границы ее самореализации. При общественно-публичном управлении, решающим фактором в формировании ценностных ориентаций территориальной общины становится активность гражданских объединений.

Литература

1. Енциклопедія державного управління : у 8 т. / Нац. акад. держ. упр. при Президентові України ; наук.-ред. колегія : Ю. В. Ковбасюк (голова) та ін. – К. : НАДУ, 2011. – Т. 5 : Територіальне управління / наук.-ред. колегія : О. Ю. Амосов (співголова), О. С. Ігнатенко (співголова) та ін. ; за ред. О. Ю. Амосова, О. С. Ігнатенка, А. О. Кузнецова. Х. : Вид-во ХарПІ НАДУ “Магістр”, 2011. 408 с.
2. Видулова В. П. Меморіальна діяльність бібліотеки: організаційно-управлінська концепція : монографія / Департамент культури г. Москви, Центр, гор. б-ка – мемор. центр “Дом Гоголя” ; науч. ред. проф. В. К. Ключев ; авт. вступ. ст. М. Д. Афанасьев. М. : “Издательство ФАИР”, 2009. 320 с.
3. Лісовець О. В. Теорія і методика роботи з дитячими та молодіжними організаціями України : навч. посіб. / О. В. Лісовець. К. : ВЦ «Академія», 2011. 256 с.
4. Ожегов С. И. Словарь русского языка : ок. 53000 слов / С. И. Ожегов ; под общ. ред. проф. Л. И. Скворцова. М. : Изд-во Мир и Образование, 2007. 1200 с.

5. Реєстр громадських організацій [Електронний ресурс] // Сайт Міністерства юстиції України. – Режим доступу : <http://www.drsu.gov.ua/show/2419>

6. Радченко О. В. Ціннісні чинники формування та модернізації державного режиму й політичної системи суспільства: огляд наукового дискурсного поля [Електронний ресурс]. / О. В. Радченко // Публічне управління: теорія та практика : зб. наук. пр. Асоціації докторів наук з державного управління. Х. : Вид-во "ДокНаука/ДержУпр", 2010. № 1. – С.73–85. – Режим доступу: <http://www.kbuapa.kharkov.ua/e-book/putp/2010-1/doc/2/05.pdf>

7. Сайт Інституту Україніки [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ukrainica.org.ua/ukr/>

8. Сліпець П.П. Політичні цінності : теорія і методологія пізнання та реалізації : автореф. дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.01 "Теорія та історія політичної науки" / Петро Сліпець. К., 2009. 18 с.

DOVGALYUK IRINA, post-graduate student of Political Science and Philosophy Department of Kharkiv Regional Institute of Public Administration of the National Academy of Public Administration attached to the President of Ukraine, Kharkiv

Keywords: local community; memorial activities; community organizations involved in memorial activities; values.

The author analyzes in his article, the term «local community», «memorial work», «non-governmental organizations involved in memorial activities», «value» and summarizes information about the shape of the NGOs involved in memorial activities.

УДК 172.15

*М.С. Жиров**

Традиции народной художественной культуры как духовно-нравственные скрепы современного российского общества

Ключевые слова: фольклор, традиция, ценности, дух, духовность, патриотизм, скрепы, самосознание, наследие.

Аннотация: в статье актуализируется проблема духовно-нравственного преобразования российского общества посредством разработки моделей воспроизводства традиций народной художественной культуры как способа и средства формирования национального самосознания, ценностных мировоззренческих ориентиров. Содержание статьи представляет конкретный мир явлений народной культуры на примере Белгородского региона, имеющий свои формы, механизмы функционирования, социальную стратификацию.

* * *

На фоне продолжающегося кризиса культуры, вызванного разрушением идеалов и мифов, переоценкой многих ценностей, перестройки менталитета и всей картины мира, не согласующихся с новыми социокультурными ориентациями общества, возникает объективная потребность обращения к историко-культурному наследию отечества, национально-культурным тради-

* Жиров Михаил Семёнович (РФ. Белгород), декан социально-теологического факультета НИУ «БелГУ», доктор педагогических наук, профессор, заслуженный работник культуры РФ. E-mail: zhirov@bsu.edu.ru.

циям, восстановления их истинного контекста, кода, социально-культурных функций.

В обществе и государственной политике радикально меняется отношение к традиционной материальной и духовной культуре народов России, к религиозным верованиям и институтам, их роли в общественной и частной жизни человека, формировании его личности. Не случайно в последние годы особенно активизировался поиск духовно-нравственных скреп российского общества.

Этот термин, в буквальном смысле означающий приспособление, скрепляющее в единое целое разрозненные части, используемый Президентом России В.В. Путиным в Послании Федеральному Собранию (12.12.2012 г.) следует рассматривать в духовном смысле этого понятия. Речь идёт о дефиците в российском обществе базовых ценностей, идеалов, смыслов (бескорыстие, милосердие, совесть, добро, любовь к ближнему и др.), которые формируют в человеке дух, его духовное состояние.

Именно духовность проявляется в человеке благородными силами и устремлениями, волей «к совершенствованию – в самом себе, в своих деяниях и во внешнем мире» [2;35-36]. По мысли И.А. Ильина, духовность «есть та драгоценность, которую стоит жить и ради которой стоит умереть. Ею осмысливается и жизнь, и страдания, и смерть» [3;178]. Духовность всегда конкретна и всегда личностна, «человек есть личный дух», – не устал повторять мыслитель, советуя «найти начало духовности в самом себе, в той субъективной глубине, которая сама спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует» [2;32].

Иными словами, дух – есть ценностный мировоззренческий пласт, олицетворяющий собой всё: потребность священного, дар молитвы, силу поющего сердца, жилище совести, месторождение художественного искусства. Она источник правосознания, истинного патриотизма и национализма; главная основа здоровой государственности и великой культуры.

Следовательно, выход из затяжного и разрушительного кризиса требует, прежде всего, духовно-нравственного преображения общества, в том числе посредством разработки новых моделей воспроизводства национальной жизни народа во всём её богатстве, принятия мер по сохранению и развитию национальных культур, языков, фольклора, духовного творчества, в том числе художественного, музыкального, поэтического и т.д.

Таким образом, эти продуктивные тенденции обусловлены:

- во-первых, пробуждением и ростом национального самосознания народов России, которое характеризуется реальным пониманием своей роли в историко-культурной эволюции человеческого сообщества. Этот процесс связывается с активной востребованностью национальной культуры, её ценностей и, в первую очередь, способствует возрастанию духовных потребностей народа;
- во-вторых, возрождением духовности и межнационального сотрудничества;

- в-третьих, потребностью создания условий и механизмов сохранения, поддержки и развития национальных культур, в том числе региональных (локальных) очагов «родиной» культуры;
- в-четвёртых, процессом включения в общемировую культуру на основе приоритетов общечеловеческих ценностей национальной культуры, осознании её самобытности и самоценности и, как следствие, – заявка на соответствующее место в истории отечественной и мировой культуры.

В сложившихся социокультурных условиях отсутствие «своего» места в культуре, цивилизации невозможно преодолеть без анализа процессов формирования целостного образа и мира культуры страны, региона, определённого территориально-административного образования, формирующих, в конечном итоге, духовно-нравственный вектор всех сфер жизнедеятельности конкретного социума.

Проследим это на примере Белгородской области, где реализация социокультурной политики направлена на решение актуальных общественных задач, а сфера культуры понимается как пространство для формирования нравственного, гармонично развитого человека, ответственного за судьбу малой и большой Родины. В значительной мере этому способствуют социокультурные институты региона, которые являются хранителями и носителями традиционных ценностей, исторически доказав свою способность передавать их из поколения в поколение (учреждения культуры, искусства, профессиональные и любительские творческие коллективы, семейные династии, мастера художественного творчества, народные исполнители, творческая интеллигенция и т.д.).

Именно благодаря этому, никогда не имевшая отдельного статусного значения народная культура Белгородского региона, например, вопреки всем объективным и субъективным факторам, выжила, сохранив многие уникальные памятники духовной и материальной культуры в таких ее проявлениях как фольклор (песенный, инструментальный, хореографический, устно-поэтический, празднично-обрядовый), традиционное декоративно-прикладное, художественно-прикладное и изобразительное народное искусство, бытовое художественное любительское творчество, художественная самодеятельность.

Более того, согласно данным авторских фольклорно-этнографических экспедиций, многие из этих структурных элементов имеют вполне конкретный мир явлений народной культуры: от архаичных и традиционных форм – до включения в себя множества новых, обладающих ярко выраженными свойствами и характеристиками [1;5].

Это свидетельствует о плодотворном взаимодействии традиционного слоя народной художественной культуры и инновационных образований, благодаря чему во многих локусах (отдельных поселениях) региона она остается живым, современным конкретно-историческим явлением, развивающимся как универсальное национально-этническое образование. В производстве, сохранении, репродуцировании и социальном функционировании его культурных ценностей участвуют все слои и социальные группы общества в

соответствии с архетипами народной философии, веры, менталитета, психологии, эстетики, морали. Это дает нам основание воспринимать народную художественную культуру русской провинции как целостную самодостаточную систему, аккумулирующую в себе элементы культуры языческого, архаического, урбанистического периодов, ценности православия и профессионального искусства.

Эти разновекторные горизонтальные и вертикальные процессы позволяют проследить историческую логику становления и развития народной художественной культуры как ценностно-полифункциональной системы в этнической, историко-стадиальной многослойности её пластов и жанров в раз-
кurse двух аспектов:

– «изнутри» (генезис и эволюция, жанровая природа, сущность и функции, исторические формы, морфология и структура, статус ее творцов и потребителей, связь с этническим и социально-психологическим менталитетом этноса);

– «извне» (исследование как бы со стороны, как социальное, этнокультурное, этнохудожественное явление в современной социокультурной среде).

Такое осмысление помогает рассматривать народную художественную культуру края как самостоятельный исторически обусловленный тип культуры, «имеющий свои формы, механизмы, социальную стратификацию» [4, 25], социально-культурный контекст, ареал бытования, определенную «валентность», специфические закономерности развития и функционирования, что обусловлено «встречей» на одном географическом пространстве культуры славян, русских, украинцев, белорусов, поляков, литовцев, степняков, образовавших неповторимый культурно-национальный комплекс, для которого характерна упорядоченность пространства, особый хозяйственно-бытовой уклад жизни, традиционные представления о мироздании: земле, небе, воде, человеке.

Временная и пространственная динамика волнообразной концентрации разного типа культур в крае охватывает исторический период последних пятисот лет. Общее дело отстаивания и освоения своих земель и славянских принципов жизни на территории бывшей Белгородской засечной черты способствовало синтезу «старых» (остатки культуры Киевской Руси, культура степняков и проживающих здесь народностей в X-XI веках) и «новых» культур: русской, украинской, белоруской, польской, литовской, завезенных вместе с переселенцами в XVI-XVII и последующих веках. Такое широкое представительство культур на территории края позволяет выявить их, истинный контекст, духовно-нравственную основу формирующих в конечном итоге основополагающие смыслы специфических человеческих качеств и высшие ценности существования.

И в этом контексте более чем достаточно оснований говорить о духовно-нравственных доминантах традиций народной православной культуры в качестве полноценного, самодостаточного образования национальной культуры, с поистине неограниченным ценностно-полифункциональным универсализмом:

- как своеобразной энциклопедии народной этики и эстетики, свода народных знаний о многовековом практическом опыте народа, его представлений об окружающем мире, природе, трудовой деятельности, общественно-бытовом укладе в круговороте времен года и жизненного цикла;

- как универсального художественно-эстетического феномена, органично соединившего многообразие видов народного творчества: песни, игры, хореографии, инструментальной музыки, декоративно-прикладного и изобразительного искусства, обрядовой поэзии;

- как универсального способа формирования национального самосознания, русской ментальности, базовых общечеловеческих и национальных ценностей и идеалов, их трансляции в современный социум;

- как многофункционального, коммуникативного средства, способного в рамках творческого сотрудничества и культурных контактов обеспечить взаимопонимание мирового сообщества в решении глобальных проблем человечества: экологических, геополитических, нравственных, этических, религиозных и др.

Таким образом, историко-культурное наследие края – это, прежде всего, огромный мир духовного и практического опыта народа, его знаний, ценностей, норм и образцов жизнедеятельности, потребность в освоении, сохранении и развитии которые есть реальность нашего времени, данная нам в мудрости народного слова и народной традиции, в архаике фольклорной песни и музыки, в пластике танца и линии орнамента. И это не просто теоретическое усвоение нами этнокультурных знаний предшествующих поколений, а их мировоззренческое, культурологическое осмысление с точки зрения видов, жанров и форм организации как целостной системы, составляющей духовный мир, духовную культуру предков дохристианской Руси и миропонимание христианина современной России, а также практическое познание духовных ценностей, норм и образцов жизнедеятельности, их социально-нравственного «кода»: как сообразно русской традиции строить свою жизнь в семье, в коллективе, в обществе?

Ответ на этот сложный вопрос бытия можно найти в многообразной системе традиций народной культуры, которую мы вправе рассматривать в качестве ценностного ресурса духовного совершенствования личности. И это вполне обоснованно, «ибо во все времена традиционная художественная культура помогала человеку в познании мира, природы, самого себя, адаптировала к жизни, запоминала, систематизировала и хранила знания, становясь источником прогресса. Народная культура вбирала и передавала последующим поколениям духовно-нравственные законы бытия, моделировала и очеловечивала нормы отношений между людьми» [1;5].

Сохранившиеся историко-археологические, фольклорно-этнографические источники, богатейший эмпирический материал, собранный автором на территории края в течение тридцати лет, дают уникальную возможность для глубокого понимания духовного мира его носителей и продолжателей. Образ Родины, родной земли, отчего дома – вот что составляет духовно-нравственную основу всех жанров традиционной народной художественной

культуры края. Родина – это и широкое раздолье необозримых черноземных просторов, приволье «чистых полей», «темных лесушек», «травушек-муравушек», щебетание «пташек Божиих», трудолюбие «мужичка-пахаря», бесстрашие «добра молодца», чистота и верность «красных девушек». Оберегание Родины, забота о ее благе, борьба с врагами-захватчиками – цель и смысл жизни русского народа, и сам он – в народной поэзии, в песенной лирике – воплощение масштабности, удали, воли, смелости, бескорыстия, выражение патриотических чувств. Сама жизнь, подчас полная тревог и трагических событий, готовила молодое поколение к самостоятельной жизни в русском сообществе, главными духовно-нравственными заповедями которого были: «Почитай отца своего... Жену свою любите... Лениость – всему мать, что кто умеет, то забудет, а что не умеет, тому не научится. Добро же творя, не ленись ни на что хорошее... Не лукавь... Будь честен... Плати добро за добро...» – и требование любить, воспитывать, учить ремеслу и рукоделию: матери – дочерей, отцу – сыновей, «кто, в чем способен, какие кому Бог возможности дает». Яркий пример формирования такого сознания, мышления и познания давала вся жизнь русского сообщества: хозяйственно-бытовой уклад, система общественных отношений и духовно-нравственных ценностей, сформированных «дедовским наследием». Именно в его недрах формировались, оттачивались и передавались из поколения в поколение базовые духовные ценности и идеалы русского народа, его духовно-нравственные доминанты: добродетель, соборность, благочестие, бескорыстие, совестливость, трудолюбие, любовь к матери и семье.

Этим и обоснована потребность вернуться к истокам той культуры, которая во все времена была для народа источником гражданского самосознания, школой духовного, нравственного и физического воспитания, помогала человеку не только определить существующую ценностную систему координат, но и своё место и роль в этой системе, свои парадигмы создающих действий в ней.

Литература

1. Жиров М.С. Народная художественная культура Белгородчины /М.С. Жиров. Белгород, 2000.
2. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин // Собрание сочинений: в 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 2002.
3. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою /И.А. Ильин // Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996.
4. Каргин А.С. Народная художественная культура/ А.С. Каргин. М., 1997.

M.S. ZHIROV Belgorod State National Research University

The traditions of folk art culture as spiritual and moral ties of modern Russian society

Keywords : folklore, tradition , values, spirit , spirituality , patriotism, ties, identity, heritage.

Abstract : This article dwells on the problem of a spiritual and moral transformation of russian society through the development of models of the reproduction of traditional folk art culture as a way and means of national identity formation, values and ideological orientations. Contents of the paper represents a concrete world of popular culture phenomena and Belgorod region as an example of them, with its own forms, mechanisms and social features.

Духовно-нравственные императивы творчества Г.В. Свиридова (на материале «Записных книжек»)

Ключевые слова: нравственность, язык, ум, слово, душа, музыка, искусство, творчество, композитор, национальная культура, ценности, поэзия, синтез, духовно-нравственные императивы, глубина мироздания.

Аннотация: Статья рассматривает ретроспективный анализ некоторых аспектов творческого наследия Г.В. Свиридова, сублимирующее культуру как внутреннее, органическое явление, в которой «великий и величавый духовный простор открыт современному человеку». Богатейшие духовно-нравственные императивы творчества Г.В. Свиридова, пока ещё не познаны и не осмыслены в полной мере как в историко-культурном, так и в содержательно-субстанциональном (сущностном) контексте. Речь идёт о музыкальном и литературном наследии композитора, являющем собой эпохальное явление русской национальной культуры, воплотившем философско-культурологические, религиозные, художественно-этические воззрения Человека, Гражданина, Творца.

Исследуя социально-художественные проблемы конца XIX – начала XX столетия, И.А. Ильин провидчески констатировал, что культура являет собой внутреннее, органическое явление, и, лишь тот, кто «продумывает, а главное прочувствует, тот увидит, какой великий и величавый духовный простор открыт современному человеку» [2; 334]. Ещё не зная, какой путь развития изберёт человечество, русский философ предчувствовал «целый ряд великих заданий», связанных с наукой, культурой, искусством, творчеством, воспитанием, правосознанием и др., утверждая тезис «создавать, – не отвергая доселе созданное, но творчески преображая его из свободной глубины преображённого духа» [там же, с. 334].

В ряду таких мыслителей-творцов, созидателей и проповедников высоких духовно-нравственных целей и идеалов, особое место по-праву занимает Георгий Васильевич Свиридов (1915-1998 гг.) – выдающийся советский композитор, внёсший громадный вклад в отечественную и мировую музыкальную культуру, достойный наследник и продолжатель великих традиций русской национальной культуры, творчество, которого опиралось на твёрдые и глубоко продуманные духовно-эстетические принципы, а поиски в искусстве направлялись пылливой мыслью и взыскующим нравственным чувством совести.

Этот посыл в полной мере подтверждает ключевой жизненно-творческий тезис мастера: «Водораздел, размежевание художественных течений происходит в наши дни совсем не по линии «манеры» или так называемых «средств выражения». Надо быть очень наивным человеком, чтобы так думать. Размежевание идёт по самой главной, основной линии человеческого

* Кинаш Лариса Александровна, Белгородский государственный институт искусств и культуры (РФ, Белгород), ассистент кафедры теории музыки, аспирант кафедры философии НИУ «БелГУ». E-mail: knarhor7@mail.ru.

бытия – по линии духовно-нравственной. Здесь – начало всего – смысла жизни! Русская культура неотделима от чувства совести. Совесть – вот что Россия принесла в мировое сознание. А ныне – есть опасность лишиться этой высокой нравственной категории...» [4; 356].

При жизни ставший классиком русской музыки, Г.В. Свиридов – художник-мыслитель всей силой своего таланта напоминал об этически возвышающей функции музыкального искусства, основной его миссии – духовном совершенствовании человека; её обязанности нести людям правду, помогать жить лучше, быть чище, добрее, искать, а, главное находить ответы «на самые важные, самые сокровенные вопросы своей судьбы и жизни» [3].

И действительно, музыка Г.В. Свиридова имеет свой глубокий образный мир, свои, берущие за душу интонации. Его музыка доступна, проста, безыскусна, как точно подметил композитор Д. Шостакович, в ней нот мало, а музыки много. Однако, простота музыки – следствие глубокого постижения сложности жизни и желания, да и умения художника сказать о ней просто, но глубоко и наглядно. Поэтому эта «простота» на фоне сложнейших творческих исканий большинства современных композиторов представляется феноменальной и непостижимой.

Вполне обоснованная позиция признанного патриарха отечественной гуманитарной мысли Д.С. Лихачёва подтверждается богатейшим духовно-творческим наследием Г.В. Свиридова, пока ещё не познанным и не осмысленным в полной мере как в историко-культурном, так и в содержательно-субстанциональном (сущностном) аспектах. В настоящее время более трети музыкальных сочинений Г.В. Свиридова, равно как и рукописных записей и дневников пока не опубликованы. Речь идёт о музыкальном и литературном наследии композитора, являющем собой эпохальное явление русской национальной культуры, воплотившем философско-культурологические, религиозные, художественно-этические воззрения Человека, Гражданина, Творца.

И во всех этих ипостасях бытия зримо проявляется дар композитора проникать в глубину мироздания: слышать эпоху, шаги истории, разные времена далёкого прошлого, ощущать «дыхание» настоящего и будущего; но более всего «слышать Россию в её громадной необъятности значений,<.....> слышать людей очень разной национальной типизации» [4; 539]. Говоря словами А. Блока: «Свиридов потонул в народной душе», поскольку всегда жил жизнью страны, радовался и страдал вместе с народом, никогда не отрекался ни от своей эпохи, ни от своих убеждений, не «перекрашиваясь» и не «перестраиваясь». Поэтому всё созданное этим великим художником ассоциируется с неким идеалом, к которому должен стремиться человек, а более всего творческая личность. В его музыке есть та самобытность, духовная красота и мощь, которая, несмотря на все национальные и мировые катаклизмы и метаморфозы, является внутренним миром собирательного русского характера, подтверждая слова Г.В. Свиридова: «Для меня Россия – страна простора, страна песни, страна печали, страна минора, страна Христа» <.....>. Я хочу создать миф: «Россия». Пишу всё об одном, что успею, то сделаю, сколько даст Бог» [там же, с. 350].

Представление об этой высокой гражданской и творческой миссии Г.В. Свиридова в полной мере даёт том авторских текстов, так называемых «толстых тетрадей», озаглавленный словами самого композитора: «Музыка как судьба». Содержание этой работы вряд ли соответствует жанру мемуаров, поскольку открывает современникам новые грани творчества Г.В. Свиридова – мыслителя, документального публициста, продолжившего плеяду представителей русской литературы и философии XIX «золотого» для России века знаковыми работами («Дневник писателя» Ф.М. Достоевского; «Окаянные дни» И.А. Бунина; «Наши задачи» И.А. Ильина).

Монографическое издание «Музыка как судьба» – эпохальный документ, поскольку он написан глубоко осведомлённым участником социально-культурных процессов большого периода, игравшим в них ключевую роль. В манере изложения «записок» ярко отразилась творческая личность Г.В. Свиридова и даже его творческий метод. По существу, содержание «записок» – это литературная параллель его музыкального наследия, «линия судьбы», творческих исканий, компендиум взглядов и воззрений композитора: его натуры, убеждений и пристрастий; бесценное свидетельство внутренней жизни: музыкальный и творческий мир в широком смысле, мир идеалов и философии (культура, искусство, творчество, прежде всего в нравственном, и, лишь затем – в профессиональном аспекте, вера, Россия и её судьбы, а также судьбы мировые).

Несмотря на обилие музыкальной тематики «записки» Г.В. Свиридова, безусловно, имеют историко-философский характер. Так, определяя для себя то или иное явление, даже относящееся к сфере искусства, художник всегда обращался к его корням, прослеживая причинно-следственные связи, прежде всего – исторический контекст. Не случайно, суть многих исторических событий (Революция, Гражданская война, развал Советского Союза и т.д.) он раскрывает через их отражение в мировом культурном процессе. Одним словом, состояние культуры в каждый определённый момент времени является для Свиридова зеркалом нравственного состояния общества, его душевной и духовной направленности.

Г.В. Свиридов одним из первых советских композиторов осознал последствия величайшей катастрофы, потрясшей Советский Союз в конце XX века, и указал путь выхода из тупика: обратиться к ценностям православия, традиционной русской религиозности, национальной культуры в самом широком значении и смысла этого слова, в том числе народной и православной музыке, являющих собой исключительно духовное явление, характеризующее ту или иную мотивацию поведения личности, её сущность и содержание внутреннего мира. Не случайно, Г.В. Свиридов вполне определённо связывал назначение искусства с духовностью: «Искусство – то, чем питаются духовно» [4; 539]. Духовность в русской традиции, по Свиридову, это стремление к идеалу и его утверждение в жизненных делах и поступках.

Следовательно, духовность всегда конкретна и всегда личностна, «человек есть личный дух», – не устал повторять И.А. Ильин, советуя «найти начало духовности в самом себе, в той субъективной глубине, которая сама спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует» [1; 32]. И в этой «субъективной» глубине своей, по И.А. Ильину, человек есть живой, личный дух.

По мысли Г.В. Свиридова, быть художником – это значит не заниматься выкладками, а расти подобно дереву, которое не подгоняет свои соки, <...> но доверчиво противостоит будным весенним ветрам. Человек гибнет не только тогда, когда он беднеет, голодает, страдает и умирает, а тогда, когда он слабеет духом и разлагается нравственно и религиозно, совершая низменные безнравственные антигуманные поступки. И этот тезис мыслителя в современных реалиях актуален как никогда.

По справедливому утверждению Г.В. Свиридова, великое искусство всегда исполнено духовности и «в этом секрет его неувядания, сохраняемости во времени, бессмертия...» [4; 271]. Ключевой тезис свиридовских дневников – утверждение духовной сущности и гуманистической направленности искусства, которое должно раскрыть человеческую душу, выразить духовный мир человека [4; 121, 152].

Таким образом, человек духовен настолько, насколько он живёт не только внешним, чувственно-материальным, но и внутренним опытом, отличая, объективно прекрасное, истинно нравственное, художественно справедливое, следуя этим ценностям и формируя их у себя неустанно на протяжении всей жизни.

Литература

1. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002.
2. Ильин, И.А. Основы христианской культуры // Одинокый художник. М., 1993.
3. Свиридов, Г. Искания и победы // Литературная газета. 1957. 28 марта.
4. Свиридов, Г.В. Музыка как судьба. М., 2002.

KINASH LARISA ALEXANDROVNA, «Belgorod State Institute of Arts and Culture» (Russia, Belgorod).

SPIRITUAL AND CREATIVITY moral imperative GV SVIRIDOVA (ON THE «note-books»)

Keywords: morality, language, mind, word, soul, music, art, creativity, composer, national culture, values, poetry, synthesis, spiritual and moral imperatives, the depth of the universe.

Abstract: This paper considers a retrospective analysis of some aspects of the creative heritage of the GV Sviridov, sublimating culture as an internal, organic phenomenon in which «the great and noble spiritual expanse open to modern man». The rich spiritual and moral imperatives of creativity GV Sviridov, is not yet known, and does not make sense to fully both in the historical and cultural as well as in content- palpable (intrinsic) context. It's about the music and the literary heritage of the composer , is an epoch-making phenomenon of Russian national culture , to embody the philosophical and cultural , religious, artistic and ethical views of Man , Citizen of the Creator.

Связи Древнего Галича и Великого Новгорода: культурно-исторический и духовно-религиозный контекст

Ключевые слова: Древний Галич; Великий Новгород; культурно-исторические связи; духовно-религиозное наследие.

История Древнерусского государства изобилует сюжетами дружественных контактов между княжествами и отдельными городами. Ярким примером этому может стать развитие разносторонних связей между Древним Галичем и Великим Новгородом. Авторы статьи сделали попытку в свете новейших археологических изысканий и открытий дать обоснованную характеристику становления культурных и церковно-государственных связей двух влиятельных городов Древне Руси.

Особенностью общественной жизни Древнерусского государства в силу экономических интересов, культурного обмена, династических браков было налаживание и развитие тесных связей между отдельными городами. Характерным примером такого сотрудничества есть многолетние контакты Древнего Галича и Великого Новгорода. Поэтому, история взаимоотношений между двумя влиятельными городами древней Руси привлекала научный интерес историков, археологов, искусствоведов, религиоведов и политологов.

В украинской историографии наиболее примечательными работами есть труды Владимира Грабовецкого и Владимира Пришляка [4], Михаила Фиголя [16], археолога Витольда Аулиха [2]. Не обошли вниманием эту важную проблему и их российские коллеги. Отдельные эпизоды из истории галицко-новгородских связей находим в трудах известных археологов Марии Седовой [13, 14], Петра Гайдукова и Валентина Янина [19], а благодаря исследованиям санкт-петербургского ученого Александра Мусина в достаточно полной мере восстановлена история церковно-политических связей между Галичем и Великим Новгородом [10].

В свете археологических открытий украинские ученые В. Грабовецкий и В. Пришляк пришли к выводу, что основой экономических связей двух городов составляла торговля солью, которая издревле добывалась в избытке в юго-западной Руси [4, с. 111-112]. Киево-Печерский патерик упоминает, каким бедствием явилось прекращение поставок соли «из Галича» во время княжеских усобиц в 1096 году, в результате чего «не быть соли во всей Русской земля» [1, с. 151-152].

* Кияк Святослав Романович, доктор богословия, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения, теологии и культурологии Прикарпатского национального университета имени В. Стефаника (г. Ивано-Франковськ, Украина), e-mail: kyak.s@gmail.com.

Коваль Игорь Михайлович, кандидат исторических наук, доцент кафедрой религиоведения, теологии и культурологии Прикарпатского национального университета имени В. Стефаника (г. Ивано-Франковськ, Украина) e-mail: kr@pu.if.ua.

Политические связи Галицкого княжества с Великим Новгородом, в контексте летописных источников, выглядит еще более динамичными. Известно, что Ярослав Мудрый в 1030-1031, 1041 годах, при активной поддержке Новгорода, предпринял три похода на Польшу и отвоевал часть территории, известную под названием «Червенские гряды», которая в скором будущем вошла в состав Галицкого, а позже Галицко-Волынского княжества [7, с. 86-87, 92].

В 1168 г. Волынский, а после этого галицко-волынский князь Роман Мстиславич был приглашен на княжение в Новгород, где управлял до 1170 г. [7, с. 304]. В своем монументальном исследовании современный российский историк Александр Майоров пишет: «Память о Ромane Мстиславиче в связи с одержанной новгородцами под его предводительством победой над суздальцами на протяжении веком жила в Новгороде. Пожалуй, ни один из правивших в городе князей не удостоился здесь такого почтения», подтверждением чему служит то, что «образ Романа Мстиславича запечатлен на новгородских иконах» [8, с. 77 и 80].

В один из наиболее критических для Древнего Галича периодов его горожане, опасаясь очередной венгерской оккупации, отправили свое посольство в Новгород и пригласили в 1217 г. Мстислава Мстиславича Удалого на княжение [7, с. 374-375]. Укрепить в Галиче Мстиславу удалось благодаря военной помощи его зятя, выдающегося полководца и политика, князя Данила Романовича (1200-1264). Интересно, что одна из их совместных военных кампаний нашла отражение в надписи-граффити на стене храма святого Пантелеймона [9, с. 65].

Крупнейший исследователь истории Древней Руси, академик Борис Рыбаков установил тесную связь новгородского летописания Мстислава Удалого с шедевром древнерусской письменности – Галицко-Волынской летописью. В обеих литературных традициях прослеживается поэзия, восхваление воинской доблести [12, с. 164]. Именно на севере Руси ученым удалось открыть во второй половине XIX века былинку о Галицком купце Дюке Степановиче, стрелы которого «струганы» в Новгороде [3, с. 186].

Кроме экономических и политических связей Новгородскую землю и Галицко-Волынскую Русь объединяли контакты культурного характера. Аргументированно раскрыть эту проблему можно через смещение центра внимания от литературных источников на археологические, которые сообщают новую, до этого времени неизвестную информацию.

Раскапывая в 1941 г. территорию Древнего Галича, выдающийся украинский археолог Ярослав Пастернак (1892-1969) открыл руины ювелирной мастерской древнерусского времени. Кроме других артефактов, в ней была найдена двусторонняя литейная форма. В таких формах изготавливались имитационные серебряные женские украшения – колты [11, с. 206]. Через несколько десятилетий в Новгороде был найден колт, в рисунке которого имеется очевидное сходство с Галицкой находкой. Исследовательница древнерусского искусства М. Седова считает, что он относится к древнейшим колтам, отлитых в имитационных формах и датирует ювелирное укра-

шение 70-80 годами XII в. Колт был изготовлен из оловянисто-свинцового сплава, имеет круглую форму, диаметром 3,4 см. «Находка эта заставляет предположить прямые контакты между ремесленниками Новгорода и Галича», – к такому выводу приходит учения [14, с. 20].

Несомненно, контакты галицких и новгородских ювелирных мастеров нашли продолжение и в последующем XIII веке. Об этом свидетельствует найденный в Новгороде колт, который М. Седова датирует первой половиной XIII в. Близкой аналогией новгородской находке является литейная форма из древнего Галича [11, с. 206].

В древнерусское время среди зажиточных слоев населения особым уважением пользовался такой вид нагрудного украшения как амулет-змеевик, который был призван уберечь человека от беды. Они также имели двойственную символику: христианскую и языческую. М. Седова насчитала более ста находок амулетов-оберегов со всей территории Древней Руси. Но только несколько из них имеют изображения: с лицевой стороны – фигуру архангела Михаила в полный рост, а с обратной – голову Медузы-Горгоны [13, с. 243].

В Новгороде было найдено три змеевика с идентичными изображениями и греческими надписями вокруг них. Аналогичный амулет имеет также галицкое происхождение. Искусствовед М. Фиголь предполагает, что он был найден на месте фундаментов летописной Спасской церкви [16, с. 163]. Научная сотрудница Львовского исторического музея Эмиля Зарубий подчеркивает: «Удивляет широкая география абсолютно одинаковых предметов. Вероятно, у них всех была общая изначальная литейная форма, одинаковое название собственности и одна покровительница – святая Евфросиния» [6, с. 95].

Галицко-волынские земли на протяжении всего средневековья имели также активные церковно-религиозные связи с Северной Русью и прежде всего с Великим Новгородом. Из письменных источников известно об активном участии в истории Новгородской церкви церковно-политического деятеля XIII в. – первого митрополита Галича Кирилла II (1246-1281), бывшего канцлера-печатника короля Даниила Галицкого, который происходил с Галицко-Волынской Руси [7, с. 406].

В первой Новгородской летописи находим упоминание о том, что в 1251 г. Кирилл прибыл в Новгород на интронизацию архиепископа Долмата [15, с. 225]. В 1252 г. По сообщениям некоторых летописей, Кирилл принимал участие в церемонии возведения на престол Александра Невского. Возможно, он оставался в Александра вплоть до его смерти в 1263 г.

Митрополит Кирилл и прибывшие с ним в Новгород галицкие книжники познакомили Владимиро-Суздальскую Русь не только со своими литературными приемами и традициями, но и с текстами, которые были распространенными в интеллектуальной среде населения Галицко-Волынской земли.

В освещении церковно-религиозных связей между Галичем и Новгородом именно археологические источники дают возможность выйти из узких рамок летописных сообщений и подойти к ранее известным свидетельствам по-новому. Именно археологической науке было суждено воссоздать особую роль первого Галицкого епископа Космы (Кузмы) не только в установлении контактов с новгородскими религиозными кругами, но и в организации церковного управления на Руси. Об этом свидетельствует находка на территории Древнего Галича вислых печатей киевских митрополитов Константина I (1156-1158) и Константина II (1167-1174).

Наиболее полное сообщение о Косме находится в Киевской летописи 1165 г., где описан прием Галицким князем Ярославом Осмомыслом претендента на византийской трон Андроника Комнина [7, с. 286]. Краткие известия о нем сохранились в Воскресенской летописи, в «Истории Российской» В. Татищева и произведениях М.Кармазина.

В процессе археологического исследования столицы Галицко-Волынского княжества в 1882-2013 годах было найдено пять висящих оловянных и свинцовых печатей, которые принадлежали епископу Косме (1157-1165). На лицевой стороне печати изображена Богородица-Оранта-Знамение, а на другой – греческая надпись, которая переводится: «Матерь Божья, защити меня Косму, епископа Галицкого» [5, с. 2]. Полной неожиданностью стало открытие, сделанное Новгородской археологической экспедицией в 1991 г. [19, с. 120]. Во время исследования средневековых усадеб XI-XIII веков Торговой стороны Великого Новгорода на Федоровском раскопе было обнаружено остатки семи городских дворов. На усадьбе «Б» в археологических слоях, что соотносятся со строительным слоем 4-5 и датированы 1164-1201 гг., во время расчистки печи в одном из обнаруженных срубы была найдена свинцовая печать (молибдобул) епископа Галицкого Космы. Печать диаметром 25-26 мм имеет на аверсе надпись: «Господи, призри на мя, Косму Галицкого», на реверсе – поясное изображение Матери Божьей Оранты (рисунок). «Такова находка интересна сама собой, как свидетельство церковно-дипломатических контактов между архиереями Галича и Новгорода, которыми во время епископа Космы были епископы Аркадий (1156-1163) и архиепископ Илья-Иоанн (1165-1186)» – отмечает современный российский исследователь Александр Мусин [9, с. 16].

В интронизации Ильи-Иоанна на новгородскую епископскую кафедру, считает тоже ученый, принимали непосредственное участие Галицкий князь Ярослав Осмомысл и епископ Косма. Когда Илья-Иоанн возвращался из Константинополя после рукоположения, в Галиче окончательно был сформирован состав его ближайшего духовного окружения, в которое вошли и галицкие священнослужители. Кому то из них епископ Косма передал документ, скрепленный его печатью:



Рис. Печать первого Галицкого епископа Космы (1157-1165), найденная в Великом Новгороде

Определенная часть усадеб, исследованных на Федоровском раскопе, могла стать местом проживания новых новгородских клириков, что имели южнорусское происхождение. На территории усадьбы «Б» найдена серия находок, которые свидетельствуют, что их собственники были сориентированы на материальную и духовную культуру Галицкой Руси. Среди них самшитовый, шиферный и бронзовый нательные крестики с изображением Распятыя Христового [18, с. 3-6].

Самой невероятной находкой, которая проливает новый свет на галицко-новгородские церковные контакты, стала свинцовая печать, обнаруженная нами в одной из частных коллекций города Ивано-Франковска, найденная черными археологами возле фундаментов Спасской церкви в Галиче, где в 30-40-х годах XII в. находилась резиденция Галицких князей и епископов. Печать принадлежала новгородскому посаднику Мирославу Горятиничу (1126-1128, 1135-1136). На лицевой стороне печати сохранилось изображение святого Иаков в полной рост в святительских ризах.

Выдающий российский сфрагист Валентин Янин упоминает о двух аналогических памятниках, найденных в Новгороде [17, с. 192]. Еще пять идентичных печатей было совсем недавно найдено в известных городах Северной Руси, в том числе и в Новгороде [19, с. 128].

Какими же путями оказалась милибдобула из далекого северного Новгорода в южнорусском городе Галиче? Ответ на этот сложный вопрос дает Киевская летопись. Она сообщает, что в 1133 г., по указанию новгородского посадника Мирослава Горятинича, была принесена паломником Дионисием часть древа из креста Господнего [7, с. 187].

Вероятно, продолжая путь в Святую Землю, Дионисий побывал в резиденции Галицких князей и епископов, где оставил документ, скрепленный печатью Горятинича, который позволял ему без промедлений продвигаться территорией Галицкой Руси.

Таким образом, комплексный анализ письменных и археологических источников позволил нам не только уточнить важные эпизоды в истории древнего Галича и Великого Новгорода, но и показать динамику культурно-исторических и церковно-политических контактов и взаимоотношений между двумя городами в XII-XIII вв., которые сложились в эту историческую эпоху.

Література

1. Абрамович Д. Киево-Печерский Патерик / Д. Абрамович // Пам'ятки мови й письменства Давньої України. К., 1930. Т. 4. 235 с.
2. Аулих В. В. Историческая топография древнего Галича / В. В. Аулих // Славянские древности. К., 1982. С. 133-150.
3. Білецький Л. Історія української літератури. Народна поезія / Л. Білецький . Авгсбург, 1947. Т. 1. 344 с.
4. Грабовецкий В. Пришляк В. Від Льменів-озера до Дністра-ріки / В. Грабовецкий, В. Пришляк // Жовтень. 1985. № 5. С. 111-113.
5. Грушевський М. Печатки з околиць Галича / М. Грушевський // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. Львів, 1900. Т. XXXVIII. Кн.. VI. С. 2-4.
6. Зарубій Е. Срібні прикраси шії княжої доби з колекції ЛІМ / Е. Зарубій // Наукові записки Львівського історичного музею. Львів, 2006. Вип. XI. С. 91-100.
7. Літопис Руський. За іпатівським списком / Пер. Леонід Махновець. К.: Дніпро, 1990. 591 с.
8. Майоров А. В. Русь, Византия и западня Європа. СПб., 2011. 800 с.
9. Могитич И. Р. Результаты исследования церкви Пантелеимона близ Галича / И. Р. Могитич // краткое сообщение Института археологии АН СРСР. М., 1982. Вип. 172. С. 65-70.
10. Мусін О. Єпископи галицької кафедри і Великий Новгород (до характеристики церковно-політичних зв'язків) // Українські землі з часів короля Данила Галицького: церква і держава. Львів, 2005. С. 14-21.
11. Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні досліді у 1850-1943 рр. Івано-Франківськ: Плай, 1998. 520 с.
12. Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слово о полку Игореве». М., 1972. 520 с.
13. Седова М. В. Новгородские амулеты-змеевик // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 243-245.
14. Седова М. В. Ювелирные изделия древнего Новгорода (X-XV вв.). М., 1981. 195 с.
15. Творогов О. В. Кирилл / О. В. Творогов // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI- первая половина XIV вв.). Л, 1987. Вип. I. С. 225-227.
16. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича. К., 1997. 224 с.
17. Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. М., 1970. Т. I. 249 с.
18. Янин В. Л., Рыбина Е. А., Хорошев А. С., Гайдуков П. Г., Сорокин Л. Н. Дубровин Г. Е., Яременко Е. В., Тарабарщина О. А. Работы Новгородской экспедиции 1991 г. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. – Новгород, 1992. Вип. 6. С. 3-6.
19. Янин В. Л. Гайдуков П. Г. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. М., 1998. Т. III. 501 с.

KYYAK SVYATOSLAV ROMANOVYCH, Prykarpatrien National University Named Stefanik (Ivano-Frankivsk, Ukraine).

KOVAL IGOR MYCHAJLOVYCH, Prykarpatrien National University Named Stefanik (Ivano-Frankivsk, Ukraine).

УДК 37. 017.4

Г.Ф. Перетятыкин *

Псевдоморфозы истории и метаморфозы русского самосознания

Ключевые слова: псевдоморфоза, метаморфоза, форма общественного сознания, самосознание.

Аннотация. В статье рассматриваются: проблема псевдоморфозов отечественной истории и культуры, влияние диалектики псевдоморфозов и метаморфозов культуры на «литературность» общественного сознания России, а также основное противоречие самосознания русского человека.

Пожалуй, нигде не начинают «жить сначала» так часто, как у нас, в России. Самые разные люди, периодически начиная «новую жизнь», относятся к прошлому как к черновику, который, скомкав, можно выбросить в корзину и все начать с чистого листа... В этом комкании и отбрасывании прошлого есть какая-то скрытая литературность. Такое же литературное разбрасывание скомканных черновиков прошлого, такая же готовность «начать сначала» характерны и для нашего исторического самосознания. Мы народ не исторический, мы народ литературный. В то время как другие народы кропотливо собирают самые незначительные исторические «черновики», стремясь понять единство своей *истории*, мы, скорее, стремимся сочинить о себе *исторический роман*. Жест Гоголя, сжигающего готовую рукопись второго тома «Мертвых душ» – наш национальный жест. Мы бросаем в «топку» истории «главы», «разделы», а то и «тома» прошлого – гори все синим пламенем, завтра «заря новой жизни», новый поворот исторического «сюжета»... За таким феноменом литературности сознания, несомненно, скрывается определенная объективная форма исторического развития, а именно, периодическая прерывность этого развития.

Формальный аспект прерывистости истории России заставляет обратиться к шпенглеровскому понятию «историческая псевдоморфоза» [6, с. 26-27], означавшего те случаи в истории, когда собственное содержание жизни молодой культуры чисто внешне «вливается» в чужие культурно-исторические формы. Это имеет, по Шпенглеру, всегда негативные последствия, поскольку данная культура не может ни создать собственных форм выражения, ни по-настоящему осознать себя. Петровские реформы и их последствия для России рассматриваются Шпенглером в качестве примера псевдоморфозы.

* Перетятыкин Григорий Федорович. Южный федеральный университет (РФ, Ростов-на-Дону), кандидат философских наук, доцент; e-mail: info@sfnu.ru.

Однако, в чистом виде псевдоморфозы встречаются только в неорганической природе, откуда Шпенглер и заимствует это понятие. В органических же целостностях части в снятом виде содержат в себе целое и не могут рассматриваться как шпенглеровские «пустые формы чуждой жизни». В силу содержательности, чужие формы культуры ведут себя в истории той или иной страны вариативно и непредсказуемо, обнаруживая способность не только к внешнему подавлению и принуждению ее собственного содержания, но и к прорастанию, симбиозу, гибридизации, регенерации идеально свернутых в них содержаний и отношений. И в этом смысле, *псевдоморфозы способны «прорасти» в содержательные метаморфозы*, что и подтверждает история России.

Действительно, в русской истории, в силу определенного способа передачи власти, не допускающего «сыновнего наследства» (Киевская Русь), а позже влияния азиатского способа производства и деспотического государства, возникает и начинает воспроизводиться традиция насильственного, внешнего, и в этом смысле псевдоморфного, введения и освоения чужих культурных форм. Георгий Флоровский, который при анализе определенных периодов истории русской культуры пользуется шпенглеровским понятием псевдоморфозы, справедливо указывал на то, что уже в результате крещения происходит разрыв в духовной жизни России, выражающийся в образовании двух культур: «ночной» культуры – язычества, вытесненного «в смутные глубины народного подсознания» и «дневной» культуры христианства. Разрыв этих двух слоев культуры – «дневной» культуры духа и ума и «ночной» культуры как «области мечтания и воображения» – составляет, по Флоровскому, одну из «духовно-психологических апорий», в кругу которых разыгрывается «трагедия русского духа» [4, с. 3-4]. Дальнейший ряд исторических «разрывов» и связанных с ними новых псевдоморфозов (монгольское нашествие, раскол, петровские реформы), с одной стороны, обновляет и подпитывает «дневную», официальную культуру новыми чужеродными формами культуры; а с другой – под спудом сохраняется «ночная», низовая народная культура. Кажется, что, в соответствие со схемой псевдоморфозов Шпенглера, Россия действительно была обречена никогда не найти собственную культурную форму выражения единства исторического самосознания.

Но если рассмотреть оба полюса этого углубляющегося разрыва с точки зрения возможности появления такой формы, то обнаружится, что на полюсе официальной, «дневной» культуры цепочка периодически повторяющихся псевдоморфозов создает объективную мыслительную форму не исторического, а скорее, именно литературного отношения к действительности как к непредсказуемому повороту «сюжета». Здесь наблюдается устойчивый эффект псевдоморфоза, не способствующий осознанию единства истории. Цепочка повторяющийся псевдоморфозов (все эти Анны Иоанновны и Анны Леопольдовны, Павлы и Петры, Александры и Николаи и их прусскими, французскими, английскими и прочими симпатиями и подражаниями) создает объективную мыслительную форму не исторического, а скорее именно литературного отношения к действительности как к непредсказуемому поворо-

ту «сюжета». Чаадаев раньше других передал это ощущение перманентного исторического «перепутья», постоянной смены исторического сюжета, «бес-толкового подражания», лихорадочного примеривания и перемеривания чужих форм, отсутствия «какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики» [5, с. 23].

С другой стороны, существует «ночная» культура «исторического подполья», для которой характерна в большей или меньшей степени мифологическая «окрашенность» сознания. Эта «мифологическая подкладка» (О.М. Фрейденберг) народного сознания вообще определяет многие особенности русской культуры того времени. В основе ее лежит сохраняющийся вплоть до XX века патриархальный уклад хозяйства – прекрасный «консервант» и питательная почва различных форм мифомышления. Согласно этимологии, миф есть слово. Но это не простое слово. Если рассматривать его как первичную, архаичную форму сознания, оно представляет собою особого рода суггестивный комплекс, включающий в себя слово, вещь и действие. Миф живет в постоянном превращении этих форм. Но тогда миф это очень весо-мое слово, с необходимостью превращающееся в вещь и действие, *слово-действие-вещь*, или по-русски, *вещее слово*. Именно о таком слове говорит Библия, утверждая, что у Бога «не останется бессильным никакое слово» (и этим слово Бога отличается от слова народного депутата и политика вообще). По мере углубления разрыва в культуре на «ночном» полюсе этого разрыва живет и накапливается жажда вешего слова; слова, образного, действительного как миф и несущего правду.

Формой, «замкнувшей» полюса разрыва русской культуры и «русской души», как раз и выступила классическая литература, соединившая в себе объективную «литературность» восприятия исторических псевдоморфозов уровня официальной, «дневной» культуры и жажду вешего, образного, действительного слова «исторического подполья». Конечно, можно и здесь держаться за схему и утверждать, что сама литература это тоже «чужая», заимствованная форма, и значит, здесь мы также имеем дело со случаем псевдоморфозы – «вливания» содержания молодой русской культуры в «пустые формы чуждой жизни». Но в том то и дело, что с этой заимствованной формой происходит такой содержательный метаморфоз, в результате которого русская классическая литература изначально выступает не как *вид искусства*, а представляет собой нечто большее – *специфическую форму общественного сознания*. Разумеется, если придерживаться традиционного «истматовского» понимания форм общественного сознания, ограничивающее их количество «джентльменским набором» из семи форм, которыми «промериваются» все времена и народы, то с такой оценкой русской литературы можно не согла-ситься. Тем не менее, именно русская классическая литература выполнила присущую форме общественного сознания функцию всеобщего идеального выражения и обоснования единства становящегося российского общества. Она в идеальной форме «стянула» противоположности: низовую, «ночную» и официальную, «дневную» культуры, язычество и христианство, миф и логос, славянофильство и западничество, линейную перспективу западного мышле-

ния и обратную перспективу византийской иконописи («полифонизм» романов Достоевского это многоцентричность построения пространства древнерусской иконы, выраженная средствами языка), вековую тишину «во глубине России» и «словесную войну» столичных «витий», свое чужое и чужое свое... Русская литература явилась не только видом искусства, но и своеобразной высшей нравственной, политической, философской инстанцией общества. И не случайно Запад, раньше нас самих, обнаружил странную «нелитературность» нашей литературы, неписываемость ее в традиционную «табель о рангах» видов искусства. Не случайно и устойчивое словосочетание – *«литература и искусство»* – присущее нашему языку и воспринимаемое нами как что-то само собою разумеющееся.

Таким образом, литературная окрашенность нашего исторического самосознания выступает *объективной мыслительной формой*, выражающей особенности становления и развития русской истории. Классическая русская литература является вторичным образованием общественного сознания, придающим всеобщность и завершенность этой своеобразной «литературности» восприятия самой исторической жизни.

Можно показать, как историческая диалектика псевдоморфозов и метаморфозов находит свое выражение в диалектике души человека, его самосознания, развивающихся в «силовом поле» культуры России. Ведь, стремясь осмыслить «плоды просвещения», русская литература открывает особый, *псевдоморфный тип человека*, вернее, *морфологическую шкалу человеческих типов*, могущих возникать и возникающих при характерном для России способе исторического развития и модернизации.

Нижняя, «нулевая» отметка этой шкалы – псевдоморфный человек в чистом виде – Смердяков. Вот его самая сокровенная мысль: «В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого, отца нынешнему, и хорошо, кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с». Смердякова можно понять. Он русский лакей, и для него стать французом это значит сменить ливрею. Он выражает шпенглеровский бесплодный *нафос пространства цивилизации*, т.е. чисто механическое распространение на территорию России чужих форм культуры. Душа псевдоморфного человека – это классический случай открытого Ницше *ressentiment*. Такой человек постоянно переживает чувство ущербоности от сознания несоответствия между чужой культурной формой, которую он хочет чисто внешним способом сделать своею и собственным содержанием, которое мешает это сделать, каждый раз напоминая ему, кто он такой. Мстительность, порождаемая этим *ressentiment* псевдоморфного человека, направляется вовне, на собственную страну и культуру. «Я всю Россию ненавижу, Марья Кондратьевна», – говорит Смердяков своей подруге. Этот же *ressentiment*, кстати, наблюдается и у нынешних «новых русских», мгновенно приобщившихся к «мировой цивилизации» и потому называющих Россию, постоянно напоминающую им об их «пролетарском» происхождении, «этой страной».

Но если Смердяков – это один полюс, на котором псевдоморфность выступает в чистом виде, то другим, противоположным полюсом, на котором мы не найдем пустой, ложной формы культуры, является конечно же Пушкин. Пушкин в своем творчестве воплощает выбор не пространства чужой цивилизации, а *времени* (а стало быть, и бремени) своей *культуры*. Оба полюса – проявление одного и того же псевдоморфного способа модернизации. Но в одном случае итогом является пустой формализм, стремление и лакейская готовность как можно быстрее вскочить в чужие культурные «одежды», стать «цивилизованным» и, на манер чеховского лакея Яши из «Вишневого сада», завопить: «Вив ла Франс!». В другом – содержательное, органическое «прорастание» тех же чужих форм культуры во «всемирную отзывчивость». В одном случае образуется «ложный кристалл» мстительной, угрюмой души «общечеловека»; в другом – магический кристалл всечеловечности, веселого и всепрошающего Пушкина. В итоге, в одном случае, стремление унести ноги из «этой страны», а в другом – желание и способность прорасти в нее всем сердцем так, чтобы:

И средь полуденных зыбей,
Под небом Африки моей,
Вздыхать о сумрачной России,
Где я страдал, где я любил,
Где сердце я похоронил.

И если нам теперь вернуться к открытой русской литературой, морфологической шкале человеческих типов, могущих возникать при традиционном для России псевдоморфном способе модернизации, то придется констатировать, что шкала эта действительно пролегает между Пушкиным и Смердяковым, гениальностью и лакейством, свободой и рабством, «общечеловеком» и «всечеловеком». Это два полюса, или, если использовать известную метафору Вячеслава Иванова, «две руки единого креста» России. Любой человеческий тип в ней это то или иное сочетание двух составляющих с доминированием одной из них. Смердяков и Пушкин лишь противоположные полюсы, создающие поле напряжения и динамику развития «русской души» и самосознания. В них эта противоположность лишь предельно заострена и выражена.

Смердяков символически выражает *лакейскую составляющую* «русской души»; составляющую, которую русская литература обнаруживает у представителей любых сословий тогдашней России. Вот, например, Онегин и его отношение к Татьяне. «О, если бы тогда, в деревне, при первой встрече с нею, прибыл туда же из Англии Чайльд-Гарольд или даже, как-нибудь, сам лорд Байрон и, заметив ее робкую, скромную прелесть, указал бы ему на нее, – о, Онегин тотчас же был бы поражен и удивлен, ибо в этих мировых страдалцах так много подчас лакейства духовного» [2, с. 140], – пишет Достоевский, читая Пушкина. Это «лакейство духовное» и имеет в виду Чехов в известном письме А.Ф.Суворину, когда говорит о необходимости «по капли выдавливать из себя раба». Причем, Чехов говорит не только и не столько о других, сколько о себе самом. И здесь Антон Павлович совершенно искрен-

нен, иначе он не был бы классиком. Просто классики разрешают это противоречие в себе в пользу Пушкина, а не Смердякова.

Лермонтову, например, принадлежит одно из самых лучших стихотворений о России – «Родина» (Люблю отчизну я, но странною любовью!...). Но он же написал и одно из самых отвратительных стихов на эту тему – «Прощай, немытая Россия, страна рабов, страна господ...». Самое замечательное состоит в том, что оба стихотворения были написаны в одно и то же время, с разрывом не больше месяца – в марте-апреле 1841 года. По поводу первого стихотворения Белинский тут же написал восторженно: «Что за вещь – пушкинская, т.е. одна из лучших пушкинских». Ну, а что мог бы он сказать по поводу второго? Разве не одно из худших, «смердяковских»? Некоторые сегодняшние «патриоты» даже пытаются доказать, что это фальсификация недругов России, что Лермонтов не мог так написать. Еще как мог! Но суть то в том, что «Родину» Лермонтов сразу же отдал в «Отечественные записки», а от второго стихотворения не сохранил даже рукописи, и оно, как выяснил в свое время Ираклий Андронников, дошло до нас в четырех, разнящихся между собою, вариантах, каждый из которых был якобы списан «с подлинника руки Лермонтова». «Пушкин» в душе и творчестве Лермонтова явно доминирует над «Смердяковым» и побеждает его.

Это же противоречие хорошо просматривается и у Блока уже в начале двадцатого века:

Россия, нищая Россия,
Мне избы серые твои,
Твои мне песни ветровые –
Как слезы первые любви!

Это Блок в 1908 году. А вот он же, в 1918:

Товарищ, винтовку держи, не трусь!
Пальнем-ка пулей в Святую Русь –
В кондовую,
В избяную,
В толстозадую!

Вот вам и «избы серые»!... Да, но разрешается-то это противоречие для Блока «Скифами» – самым прекрасным, мощным, глубоким, символическим из всего, что написано о России в русской поэзии. Кстати, интересующая нас тема псевдоморфной модернизации России выражена в «Скифах» просто и гениально: «Для вас – века, для нас – единый час». В «единый час» мы становились христианами и атеистами, немцами и французами, марксистами и монетаристами, партократами и демократами.... Причем, если в «единый час» мы становимся атеистами, то делаем это так безобразно и безжалостно разрушая старые святыни, что дьяволу хочется раскаться; если же затем также в «единый час» снова становимся верующими, суетливо и истово стремясь примкнуть к этому изменившемуся «тренду», то, глядя на нас, Господу Богу хочется, хотя бы на время, стать атеистом. Веру в Бога мы превращаем в модное «направление», по которому движутся толпы религиозный святош и ханжей. Они, конечно же, попадут в Рай, потому что именно душа-

ми святош мостят райские дороги... Ну, в общем, как заметил младший современник Блока – Максимилиан Волошин:

Никто не делал более кровавой
И страшной революции, чем мы.
При всем упорстве Сергиевой веры
И Серафимовых молитв, – никто
С такой хулой не потрошил святыни,
Так страшно не кощунствовал, как мы.
При русских грамотах на благородство.
Как Пушкин, Тютчев, Герцен, Соловьев, –
Мы шли путем не их, а Смердякова... [3, с. 145]

Сказано эмоционально, как и положено поэту, но эта эмоциональность не позволяет Волошину увидеть необходимую связь, сопряженность противоположных моментов; понять, что само явление Пушкина, Тютчева, Герцена, Соловьева возможно лишь как культурное преодоление «пути Смердякова». В отличие от Волошина, Блок остро чувствует «трагическое сознание неслиянности и нераздельности всего – противоречий непримиримых и требовавших примирения» (1, с. 444). В начале XX века он выражает ту предельную заостренность противоречий нашего самосознания, которая еще более актуальна сегодня, в начале XXI века:

И отвращение от жизни,
И к ней безумная любовь,
И страсть и ненависть к отчизне...
И черная, земная кровь
Сулит нам, раздувая вены,
Все разрушая рубежи,
Неслыханные перемены,
Невиданные мятежи... [1, с. 452]

«Страсть» к отчизне Пушкина и «ненависть к отчизне» Смердякова – вот какое парадоксальное сочетание «неслиянности и нераздельности» в нашем национальном самосознании открывает русская классика. И если в начале нами было высказано предположение, что мы как будто бы народ не исторический, а, скорее, литературный, то теперь можно утверждать, что именно благодаря литературности, нашедшей свое выражение в классической русской литературе, мы и стали народом историческим; народом, символически осознавшим и осознающим единство своей истории «от Гостомысла до Тимашева» (А.К. Толстой) и от Рюриковичей до Вольфовичей.

Литература

1. Александр Блок. Избранные произведения. Л., 1970.
2. Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1880 года // Полн.собр.соч. в 30 т. Т. 26.
3. Максимилиан Волошин. Избранные стихотворения и поэмы. М., 1989.
4. Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991.
5. Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2 // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.

PERETYATKIN G.F.

Pseudomorphosis of history and metamorphosis of the Russian self-consciousness

The article observes the issue of pseudomorphosis of Russian history and culture. The author regards the problem of the impact of dialectics of pseudomorphosis and metamorphosis of culture on the "literacy" of the social mind. The paper claims the key contradiction in Russian self-consciousness.

Key words: pseudomorphosis, metamorphosis, form of social mind, self-consciousness.

УДК 72

*О.В. Попова**

Концепция «Москва – второй Иерусалим» как градостроительный символ национальной идеи

Ключевые слова: Москва, второй Иерусалим, градостроение, символизм.

Аннотация: В статье рассматриваются особенности репрезентации в архитектурных формах социальных, религиозных и художественных смыслов концепции «Москва – второй Иерусалим».

В России уже не одно столетие осуществляется поиск национальной идеи, в которой концептуализировались бы и обобщились установки и особенности национального самосознания. Эти искания отражены в самых различных культурных памятниках – в литературных и философских трудах, в изобразительном искусстве. Особое место в плане репрезентации концептов национального самосознания занимает архитектура. Она позволяет через наглядные формы увидеть динамику идей, которые на протяжении столетий определяли ментальные установки русского народа.

Архитектура занимает особое место в системе видов искусства, поскольку оформляет пространственную среду жизни человека, влияя на его мировосприятие и образ жизни. Именно поэтому в архитектурных формах всегда выражается общественное сознание, а сама архитектура играет важную идеологическую роль, репрезентируя социальные, философские, религиозные и художественные представления эпохи.

В русской культуре немало уникальных архитектурных памятников, имеющих высочайшую художественную ценность. Однако их исследование – не только удел искусствоведов. Русское зодчество очень многое может сказать о поисках собственной идентичности русского народа на протяжении столетий, об основных этапах формирования национального самосознания.

Например, зодчество Владимиро-Суздальского княжества, представленное уникальными памятниками – Дмитриевским и Успенским соборами, церковью Покрова на Нерли – не только отражает основные принципы культовой архитектуры русского Средневековья, но и показывает, носителями каких идейно-политических установок были владимирские князья в XII веке.

*Попова Ольга Викторовна, кандидат философских наук, доцент кафедры изобразительного искусства НИУ «БелГУ» (РФ, Белгород). olgagubareva@bsu.edu.ru.

Как известно, Древняя Русь во времена правления Владимира Святого определилась со своей идейно-политической и религиозной ориентацией: взгляды русских князей были обращены на Византию. Именно оттуда вместе с православием в русские земли пришло и новое культурное сознание, стремящееся осмыслить место и роль Руси в семье христианских народов. Например, отчетливо мысль об интеграции Руси в семью христианских народов прозвучала и в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона.

Но в то же время есть факты, свидетельствующие о том, что в Древней Руси князья стремились к интеграции не только с Византией, но и с западно-европейскими государствами. Так, по мнению Е. В. Сысоева, еще в X веке Русь активно взаимодействовала с Германской империей. Ее правители, как отмечает исследователь, хотели видеть Русь в сфере своего влияния. Основанием для подобных притязаний служила концепция «*translatio imperii Romani*» (трансляции Римской империи) – долг верховного правителя расширять ее границы. Концепция германского универсализма приобрела завершенную форму при Штауфенах, трансформировавшись в идею о суверенности императора в осуществлении светской власти. Андрей Боголюбский, находясь в дружественных отношениях с императором Фридрихом I, позитивно воспринял идею имперского универсализма, однако переосмыслил ее в соответствии с собственными установками, предполагавшими суверенность и равноправие русских земель в диалоге с европейскими государствами [3].

Идея о политической и духовной власти светского правителя была близка владимирскому князю. Её трансляция в первую очередь стала осуществляться посредством архитектурных символов, преимущественно в культовом преломлении. Когда во Владимир прибыли германские мастера для помощи в возведении соборов княжества, они оказались востребованы не только как мастера-строители, но и как зодчие, способные воплотить в архитектурных образах идеи силы и величия княжеской власти. Репрезентация идеи о сакральности власти владимирских князей воплотилась в архитектуре и скульптурно-декоративном оформлении Успенского и Дмитриевского соборов Владимира, церкви Покрова на Нерли. И даже спустя столетия эти художественные образы и заложенные в них смыслы понятны (и близки!) носителю русского самосознания.

Важно, что архитектура в средневековый период служила не только ретранслятором церковно-политических идей, она выполняла иератические задачи – задачи конструирования сакрального пространства, создания больших пространственных икон, воплощавших религиозные смыслы посредством архитектурных форм. Когда мы употребляем термин «пространственная икона», мы говорим, прежде всего, о феномене сакрального изображения, представленного языком архитектурных форм. Традиционно под иконой мы понимаем произведение живописи, священное изображение объектов религиозного поклонения. Пространственная икона – это архитектурное сооружение или комплекс сооружений, репрезентирующие в профаном мире какое-либо сакральное пространство. Например, образ Небесного Града.

Для русского сознания очень важно, как отмечает исследователь О.Ю. Тарасов, насыщать окружающее пространство знаками святости. «Мир Руси издавна старательно «насыщался» знаками святости: взаимопроницаемая друг друга, реальный и семиотический планы «работали» в заданном направлении – в направлении освобождения от земного и имитации неба» [4:19]. Исследователь приводит факты «громадной потребности» русского народа в иконах», которые насыщали пространство повседневности каждого русского человека, демонстрируя укорененность мыслительной конструкции «Святой Руси». Эта установка – организовать окружающее пространство в соответствии с принципами святости, уподобить свой дом раю – пронизывала все социальные слои русского общества на протяжении средневекового периода истории. В реализации этой установки важную роль играла архитектура.

Примером этому может служить факт реализации религиозно-политической концепции XVI в. «Москва – второй Иерусалим». Эта концепция, бытовавшая в общественном сознании в виде общественно-политического символа, как отмечают исследователи, в период позднего средневековья в московском государстве была не менее влиятельна, чем концепция «Москва – третий Рим» [2]. Однако в отличие от последней, представленной в эпистолярно-литературных памятниках, концепция «Москва – второй Иерусалим» репрезентировалась, в первую очередь, в архитектурных сооружениях.

Желание русских правителей видеть у себя дома Святую землю актуализировалось в XVI – XVII вв., когда вопросы об обретении национальной самобытности и о роли России в мировой истории начали ставиться с новой силой и с особой остротой. Намечались новые идеологические контуры включения России в европейское культурное пространство, из которого она была исключена в период татаро-монгольского ига. Концепция «Москва – второй Иерусалим» подчеркивала религиозную преемственность набирающего силы русского государства и духовного центра христианского мира. Исторической предпосылкой возникновения концепции служит переориентация Московского патриархата с Константинопольского на Иерусалимский после падения Византии. Идеологической ее предпосылкой служило убеждение в исключительной духовности и святости русской земли, сохранившей правильную – православную веру. Как представляется, это убеждение стало одной из основ национальной самоидентификации, претворившись в XIX веке в представление о святости и мессианском предназначении русского народа.

Осуществленность высшего провиденциального назначения Московского царства как «последней» «священной империи» часто связывали с повсеместным земным пребыванием небесных сил. Поэтому столица русского государства должна была быть устроена по образу реального Иерусалима, для того, чтобы в нее мог прийти Христос. Неудачная попытка воплощения этой концепции была осуществлена в правление Бориса Годунова, зримой же ее реализацией стало строительство патриархом Никоном Нового Иерусалима под Москвой.

Новый Иерусалим – пространственная икона, в центре которой находился Воскресенский монастырь, сооруженный «в меру и подобие» храма

Гроба Господня в Иерусалиме. Конечно, такие обширные градостроительные замыслы не могли быть только делом личного благочестия царя или патриарха. Здесь речь идет о политической установке – воспроизведение в пространственной иконе-монастыре образа Святой Руси как преемницы главного духовного центра мира – Иерусалима [1].

В последующие столетия русской истории выдвигались и другие политические концепции, призванные сформулировать установки общественного сознания, однако, как представляется, идея «Москва – второй Иерусалим» стала одной из самых влиятельных политико-религиозных концепций, отголоски которой мы находим даже в XIX – начале XX века. Это связано, по-видимому, с тем, что в концепции сошлись политические амбиции московских государей, установки религиозного сознания, народные ожидания и чаяния. Свидетельством значимости этой концепции служит и тот факт, что она была воплощена в масштабных архитектурно-градостроительных проектах. И ее место и роль в истории русского самосознания заслуживает более глубокого изучения в будущем.

Литература

1. Зеленская Г. М. Новый Иерусалим. Путеводитель. М., 2003.
2. Мокеев Г. Я. О градостроительном символе «Москва – Второй Иерусалим» // Богословские труды. Юбилейный сборник к 150-летию Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1847-1997). Т. 35. М., 1999. С. 167-170.
3. Сысоев Евгений Викторович. Русско-германские культурные связи X-XVI вв. диссертация ... кандидата культурологии: 24.00.01 Санкт-Петербург, 2008.
4. Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.

O.V. POPOVA Belgorod State National Research University

The concept of «Moscow – the second Jerusalem» as the symbol of the town-planning of the national idea.

Key words: Moscow, the second Jerusalem, sciences, symbolism.

The article considers the features of representation in the architectural forms of social, religious and artistic meanings of the concept of «Moscow – the second Jerusalem».

УДК 130.122+141.32

*Н.В. Столбова **

Феноменология кризисного европейского самосознания в контексте влияния на современную российскую духовность

Ключевые слова: европейская культура; целостный тип духовности; гуманизм; «дрейфующая» культура; смыслообразование; повседневность.

Аннотация. В статье рассматривается влияние кризисной европейской культуры на современную российскую духовность. Через призму дискуссии М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра о гуманизме, а также через идеи Р. Барта о множественности смыслов мы

* Столбова Наталья Викторовна. Пермский национальный исследовательский политехнический университет, г. Пермь, e-mail: pilthekid@mail.ru

можем увидеть столкновение новой «дрейфующей» культуры и целостного типа духовности. Это столкновение в наибольшей степени актуально в духовном пространстве современной России.

Европейская культура, опиравшаяся в своем развитии на рациональные ценности, достигла своего рассвета в Новое время. Именно в тот период европейское самосознание было захвачено идеями построения идеального общества по законам разума и воспитанием разумного человека, способного преодолевать аффекты и вступать с другими в общественный договор. Однако, открытия К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда показали, что целостная христианская система духовности, хоть и рационализированная, может измеряться рамками идеологии и отвергаться, ценности могут и должны переоцениваться, а разум частенько выступает лишь игрушкой в руках бессознательного. Все эти идеи радикально изменили пространство европейской духовности. Без Бога, ценностей, опоры на разумное и вечное, человек действительно оказывается лицом к лицу с Ничто и в состоянии нигилизма. Мечты же об идее целостности зачастую оборачивались выстраиванием жесткого идеологического каркаса вокруг аттрактора, подменившего собой божий лик.

Нельзя не подметить актуализацию в этих условиях заочной дискуссии М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра о природе гуманизма, где Сартр настаивает, что подлинный гуманизм – это экзистенциализм, в котором человек помещается в переживание «заброшенности» и «тревоги», но при этом ему дается свобода постоянного выбора и ответственность за этот выбор [7]. Последствия такого подхода, с антропологической точки зрения, достаточно серьезные: нерешенным остается вопрос о коммуникации (или, может быть, точнее, об иллюзии коммуникации?) заброшенных и автономных индивидов, логика действий которых непроницаема, а порой абсурдна, с точки зрения общественного мнения. Но более глобальный вывод еще опаснее: если культура с накопленным ею достоянием закрыта для индивида, который все равно обречен на самостоятельный выбор и опирается на свои же рассудочные соображения, то зачем она нужна? Чем культура может помочь человеку? Зачем получать образование (особенно, классическое гуманитарное образование)? Зачем читать книги? Если конкретный человек в рамках своего конкретного ограниченного опыта не видит практической значимости приобщения к той или иной культурной области, то его выбор вполне очевиден: эта область культуры просто не нужна. В конечном итоге, мы получаем тотальный отрыв человека от культуры наряду с кризисом всей гуманитарной ее составляющей.

М. Хайдеггер же, нельзя сказать, что занимает противоположную позицию, или не соглашается с рядом аргументов Сартра. Он, скорее, считает сам подход Сартра просто еще одним продолжением метафизических измышлений, созданным в условиях вырождения идеи целостности духовности. И хотя на фоне коммунизма, тоталитаризма, авангардизма и прочих, сартровский подход, на первый взгляд, представляется totally противоположным: он не растворяет человека во всеобщем, а, напротив, абсолютизирует его. Но в конечном итоге, первое впечатление оказывается обманчивым

т.к. в паре противоположностей одно является лишь изнанкой другого, и для того, чтобы осознать себя автономным существом, погруженным в процесс самосозидания посредством прохождения вереницы выборов, необходимо принять единый для всех принцип: Бога нет, а человек автономен и заброшен изначально, и ему ничего не остается, как определить свою жизнь самостоятельно и расплатиться за это. Хайдеггер задает вопрос: «Может быть, достаточно “-измов”? Ведь мы так устали от них» [9]. Но что означает этот вопрос? Ведь если не «-измы», то что взамен их?

Концепция Хайдеггера традиционно осмысливается как онтологический поворот, т.е. переход от осмысления структур сознания к структурам бытия. Это различие очень четко позднее сформулирует Х. Гадамер: «Необосновываемая и невыводимая фактичность существования, экзистенции, а не чистое *cogito* как сущностная конституция типичной всеобщности – вот что должно было стать базисом феноменологической постановки вопроса. Столь же смелая, сколь и трудноисполнимая идея!» [3; 305]. Законченность же хайдеггеровский подход против разделения рационального и иррационального, внутреннего и внешнего, субъекта и объекта обретает в «Бытии и времени». Человек – не нечто отдельное от мира, он лишь особое сущее, укорененное в бытии. Для понимания этой укорененности Хайдеггер вводит термин «бытие-в-мире». Бытие-в-мире – это единый целостный феномен, выражающий основоустройство человеческого присутствия. Но эту целостность можно показать на разных уровнях: подручного, наличного, бытия с «другими». Бытие с «другими» носит особый характер: отношение с другими не сводимо к подручности, ни тем более к наличности, так как другие тоже являются присутствиями. Поэтому для разъяснения отношения с другими вводятся термины «событие» и «соприсутствие», которые являют себя в хайдеггеровском подходе как «модус повседневного бытия самости» [10; 137]. Их анализ начинается с вопрошания «о *кто* присутствия». «Может быть, *кто* повседневного присутствия как раз не всегда я сам» [10; 138], – пишет Хайдеггер. «“Другие” означает не то же что: весь остаток прочих помимо меня, из коих выделяется Я, другие это наоборот те, от которых человек сам себя большей частью не отличает, среди которых и он тоже. Это тоже-присутствие с ними не имеет онтологического характера «со»-наличия внутри мира. «Со» здесь присутствиеразмерно, «тоже» означает равенство усматривающее-озаботившегося бытия-в-мире. «Со» и «тоже» надо понимать экзистенциально, а не категориально. На основе этого совместного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть совместный-мир. Бытие-в есть со-бытие с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие» [10; 142].

Для философской антропологии реализованный М. Хайдеггером онтологический поворот является ключевым, так как переориентирует изучение человека с высших ценностей на повседневные практики, а, соответственно, осмысление культуры – от духовности к повседневности [4]. Повседневность оказывается тоже важной – именно в ней проявляется укорененность человека в бытии в полной мере. Б.В. Марков, развивающий во многом идеи Хайдеггера в этом аспекте, пишет: «Концепция повседневной культуры – пожалуй, са-

мый неожиданный ответ из тех, что антропология может предложить для удовлетворения извечного вопроса о смысле человеческого существования.... По своему объяснительному значению эта концепция сравнима с теорией эволюции в биологии, гравитации – в физике, заболевания – в медицине. Знание структур, определяющих образ жизни людей, позволяет понять и даже предсказать значительную часть человеческого поведения» [5; 5].

Но снимает ли поворот к повседневности поднятую Сартром проблематику тотальной заброшенности человека и отрыва его от культур? Вовсе нет. Выделение сложных структур повседневного бытия-друг-с-другом является поворотным моментом в понимании духовности. От повседневности уйти невозможно. Из нее можно только пытаться вырваться, экзистирова. В ней, конечно, можно и «раствориться» (Хайдеггер это анализирует через феномен падения: он показывает своеобразное тотальное растворение в людях, погруженность в толки, любопытство, двусмысленности). Это «растворение» хотя и является модусом неподлинного существования, но при этом не несет негативной окраски, т.к. просто является необходимым базисом для вопрошания о бытии. В таком подходе понятие духа оказывается избыточным. «“Субстанция” человека есть не дух как синтез души и тела, но экзистенция» [10; 141], – пишет он, тем самым переориентируя понимание человека и, соответственно, бытия-друг-с-другом с целостной модели духовности (это проявление метафизики) на структуры повседневности. О бытии ничего сказать нельзя, о нем можно только вопрошать и слушать его.

И как только человек в ходе своего экзистирования пытается «прорваться к бытию», он попадает в область метафизики, которая в условиях отсутствия Бога и целостного типа духовности оставляет человека наедине с самим собой.

Таким образом, дискуссия о гуманизме не решила вопрос о кризисе европейской культуры, хотя при этом и проявила ряд новых аспектов этой проблемы, а именно перспективную концепцию повседневной культуры, сегодня набирающую обороты, а также роль человеческого экзистенциального выбора.

С точки зрения автора статьи, наиболее точную феноменологию европейской духовности в разрезе дискуссии М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра можно представить, дополнив ее идеями философа-семиолога Ролана Барта. Барт поддерживает идею Хайдеггера о том, что структуры повседневности фундамируют нашу жизнь и неустранимы. И неустранимо в них господствует мифология и нарастает асимболия, т.е. неспособность видеть за знаками смыслы [1]. Но при этом повседневность предполагает и открытость, и множественность [2]. Повседневность и поддерживает миф, и разрушает его – и в этом ее сила, отсюда вытекает концепция множественного смысла, предполагающая экзистирование читателя за пределы принятых значений в свободной игре равновероятного смыслообразования. Барту вполне комфортно «дрейфовать» в этой ситуации между различными языками, мифами массовой культуры, коннотативными практиками и идеологиями в целом, но этот «дрейф» остается достаточно опасным. Барт балансирует между тотальной деконструкцией, в которой выявленная множественность погрузит все попытки смыслооб-

разования в релятивизм; асимболией, стремящейся подменить анализ символа – анализом буквальных или привычных значений; постоянной интенцией к смыслам, которая так и не достигает результата, а является лишь вечным движением; вечным сопротивлением старой и новой идеологии, поддерживаемой социальными институтами и структурами повседневности.

В рассматриваемом подходе работают как идеи М. Хайдеггера, так и идеи Ж.-П. Сартра. С одной стороны, структуры повседневности прочно фундируют его существование, задавая мифологический фон, который становится основой экзистирования. С другой же стороны, человек, выходя за пределы повседневности, остается наедине с самим собой – он так же тотально оторван от культуры и захвачен тревогой и постоянным экзистенциальным принятием выбора в условиях культурного «дрейфа». И вопрос о том, может ли человек выдержать возможности безграничного выбора постоянных практик смыслообразования, остается нерешенным. И хотя такую культуру, в которой отсутствует целостный тип духовности, принято называть кризисной, но, с нашей точки зрения, в данной ситуации более уместен термин «дрейфующей культуры» как ситуации смещения традиционных духовных стратегий смыслообразования и современных, окутанных флером повседневной самоочевидности.

Если на Западе ситуация культурного «дрейфа» начала развиваться с конца XIX в., то Россия погрузилась в нее в 1990-е гг. XX в. Ведь в это время вместе с гамбургерами, модными джинсами и мощными автомобилями в стране стали развиваться и европейские духовные тенденции, а марксистско-ленинская идеология, в свою очередь, перестала объединять людей постсоветского пространства. В результате, российская духовность оказалась в глубоком кризисе, но при этом отличающемся от европейского. В Европе рациональные ценности и производимый ими целостный тип духовности, исчерпав себя, уступили место повседневным практикам культивирования человеческого в ходе эволюции символической системы европейской культуры. Этот переход имел знаковое значение, так как, утверждая, наряду с практиками повседневного объединения людей, гуманизм сартровского типа, он выработал практики предотвращения растворения человека во всеобщем, т.е. утверждения любого типа целостной духовности (любой тоталитарной системы, в частности). И для европейцев, переживших фашистскую угрозу, откровенно опасавшихся марксистско-ленинской идеологии, символическая система, предотвращающая утверждение духовной целостности такого типа, крайне ценна. В России же идея целостности не исчерпала себя, поэтому мысли об ее возрождении до сих пор витают в мыслях наших соотечественников. На философском уровне, например, профессор ВШЭ Т.Ю. Сидорина разрабатывает «философию кризиса» в русле сопоставления европейской и российской культур и оперирует понятиями «кризисное сознание» и «стабилизационное сознание» [8; 18-23], настаивая на возрождении целостного типа духовности как в России, так и в Европе. На уровне общественного сознания эта мысль проявляется в активной защите традиций, возрождении роли пра-

вославной церкви в жизни общества, деятельности коммунистических организаций и т.д.

Но эффективно ли сегодня утверждение традиционных форм солидарности? Б.В. Марков на этот вопрос отвечает отрицательно: «предлагая в качестве лекарства лечения современности традиционные формы солидарности даже в сублимированной форме, нельзя недооценивать положительные качественные изменения коммуникативных трансформаций, смягчающих социальную ткань. Она становится более сложной, дифференцированной, в ней возможны игра и свобода» [6; 142].

Столкновение в рамках российской духовности утверждения европейских тенденций культурного «дрейфа» в сочетании с тоской по идее целостности приводит к утрате патриотизма и кризису идентичности. Мы мечтаем о европейских зарплатах и комфорте, о соблюдении прав человека, предпочитаем западную продукцию отечественной, но при этом не в состоянии принять правила игры в полной мере. Вместе с распадом СССР мы развалили старую символическую иммунную систему общества, а новую не создали, и создать не можем, пытаясь построить ее по традиционному типу, ориентируясь на идею целостности. Сегодня мы опять находимся на перепутье, и мы должны, несмотря на состояние тревоги, сделать свой выбор и принять ответственность за него.

Литература

1. Барт Р. Критика и истина // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989, с. 319-374.
2. Барт Р. S/Z / Пер. с фр. Г.К. Косикова и В.П. Мурат; Под ред. Г.К. Косикова. 3-е изд. М.: Академический Проект, 2009. – 373 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. Марков Б.В. Антропология и онтология // Философская антропология. Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. СПб.: Алетейя, 2011. С. 163-178.
5. Марков Б.В. Культура повседневности. СПб.: Питер, 2008. 352 с.
6. Марков Б.В. Понятие политического. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. 144 с.
7. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов: [перевод] / Ф. Ницше [и др.]; Сост. А.А. Яковлев. М.: Политиздат, 1989. С. 319-344.
8. Сидорина Т.Ю. Философия кризиса. М.: Флинта-Наука, 2003.
9. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с.

NATALYA VICTOROVNA STOLBOVA Perm. Perm National Research Polytechnic University, Department of Philosophy and Law

The crisis European identity's phenomenology and its influence on the modern Russian spirituality

Key words: European culture, holistic type of spirituality, humanism, «drifting» culture; content-making; everyday life.

In the article the influence of crisis European culture on the modern Russian spirituality is researched. Through the discussion about the humanism (by M. Heidegger and J.-P. Sartre) and the ideas about the multiplicity of contents (by R. Barts) we can see the collision between the new «drifting» culture and the holistic type of spirituality in modern Russia.

Культура как основание формирования патриотизма

Ключевые слова: культура, Традиция, патриотизм, воспитание, со-бытийность.

Аннотация. В статье рассматривается проблема формирования патриотизма на основе обращения к основам национальной культуры. Рассматриваются отношения Традиции как ядра культуры и человека.

Формирование **глубоких** патриотических убеждений возможно при определенном философско-методологическом подходе. Формальные призывы любить Родину, назидания, во-первых, не эффективны, т.к. сам по себе призыв, пусть и самый правильный, не создаёт основы для возникновения чувства, не создаёт какого-либо мотива, во-вторых, совершенно не корректно «плоское» представление о патриотизме как просто любви к Родине, и уж тем более, не допустимо понимать патриотизм как любовь к государству. Очевидно, что политическое устройство, отражающее определенный результат борьбы за интересы отдельных групп, и соответствующий механизм публичной власти, который еще и регулярно меняется, может быть справедливым/несправедливым, эффективным/неэффективным, случайным, отражающим лишь интересы правящей группы. Патриотизм подразумевает определенную **основу для чувства** любви. Наличием этой специфичной социокультурной основы любовь к Родине отличается от, например, любви к родителям, возлюбленной, от любви к сладким продуктам. Этой основой может быть гордость достижениями культуры своей страны, нации, желание сохранить принципы этой культуры и ее образцы, искреннее стремление идентифицировать себя с этой культурой, быть ее носителем, обнаружение своих корней в Традиции, желание быть ближе Традиции, обнаружение своего места при языке, готовность способствовать языку говорить «через себя», определение себя через язык своего народа. И, конечно, ещё целый спектр состояний, суть которых – гордость, идентификация, привязанность к родной культуре, традиции, образующей корни, основу, место человека, воспринимаемое как **свой любимый дом**.

Поэтому первостепенна роль системы образования, раскрывающей ценности и смыслы родной культуры своему воспитаннику, организующей особые условия встречи человека и его прошлого. О культуре, о прошлом как времени накопления смыслов надо информировать. Человек должен знать свои основы. Это первый шаг к формированию патриотизма. Но крен к просвещенчеству не даст прикоснуться к Тайне этого мира. Неспособность прикосновения к принципиально нераскрываемому показывает, что нет в готовности прислушиваться к пред-данному, к тому, что несет Традиция. К сожалению, история, языковые дисциплины, фольклор, народные промыслы, эт-

* Сулима Игорь Иванович, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (РФ, Нижний Новгород), доктор философских наук, sulimann@nnov.medcom-mp.ru.

нология не стали стержнем образования. Знание смысла ещё не означает сокровенного разделения ценностей. Процесс обретения своего прошлого – процесс многоаспектный. Связано это с тем, что человек обретает смыслы культуры, базовые ценности нации всем своим существом. Поэтому система образования не может ограничиться просвещением, организацией рационального познания фактов, имевших место в прошлом.

В методологическом плане воспитание патриотизма может опираться на разработку В. Дильтеем «историчности» человека как того качества, которое определяет то, что человек в своем существе есть *устоявшееся* историческое прошлое и одновременно определение его сущности никогда *не завершено*, ибо историческое будущее всегда еще неопределенно. В воспитании патриотизма стоит оглядываться ещё на позицию Х.-Г. Гадамера, что прошлое в своем существе постоянно присутствует в настоящем, значит, познание всегда исторически ориентировано. Осознание этого обстоятельства важно как для познающего в системе образования, так и для преподающего в этой системе, т.к. они в конце концов не освобождаются от своей глубинной предпосылочности. В результате патриот, как знающий и ценящий свою историю, открывает возможность для связи времен, открывает эту связь в себе. Путь человека лежит через поле принятого и устоявшегося в истории. Назначение образования, воспитывающего Человека, – быть при этом пути.

Становление патриота представляет собой процесс *укоренения* его в своём мире, нахождение необходимого ему индивидуального места смысловом в пространстве Родины, ее истории. Человек постоянно сбывается в борьбе присущих ему памяти и забвения. Начальный смысл образования – способствовать человеку в его становлении путем раскрытия ему прошлого, совместном определении настоящего и подготовке к будущему, которое бы не разрушало фундамент прошлого, выросло из прошлого, питалось им, но не повторяло бы его. Природа культуры, ее смыслов такова, что она не представляет собой нечто навсегда застывшее, она интенциональна. Это одно из оснований понимать, что патриотизм в разные эпохи проявляется по-разному. Быстрая смена этих проявлений, к сожалению, мало изучена в науке и частично является почвой конфликта поколений.

Обоснованием естественной тяги человека к культуре является его интенциональность. Изначальная отнесенность человека к миру делает его равнодушной к существу предыстории естественной. Это же и основание равнодушия к будущему своей Родины. Со-бытийность бытия человека располагает его к постоянным отношениям с традицией. Со-бытийный характер патриотически ориентированного образования подразумевает установление системы отношений с событиями, в т.ч. являющимися такими результатами пути нации, которые она намерена сохранять, оберегать и передавать в будущее. В этом плане принципиальная незавершенность человеческих устремлений свидетельствует о постоянстве внимания к культуре как вечно модифицирующей сущности. Сложность воспитания патриота заключается в том, что нет чёткого, исчерпанного, «закрытого» списка позиций, которые должны вызывать чувства любви, уважения, привязанности и т.д. В

этом смысле формирование патриотизма – всегда *творческий* педагогический процесс.

Творческий характер человеческого бытия, пульсирующий нерв новаций, активность в смыслопорождении говорят о том, что отношения человека и Традиции **как ядра культуры** тонки, напряженны, тревожны, постоянно находятся под угрозой. Человек нуждается в определенной стабилизации отношений с идеальным миром, а патриотические чувства консервативны. Система образования, несущая сказ предков, организующая, упорядочивающая социализацию учащихся, передающая основные ценности подрастающему поколению, способна играть стабилизирующую роль в обществе. Суть этой роли в том, что творческое человеческое начало смыслопорождения не должно разрушить традицию, а традиция не должна сделать бытие человека механическим повторением опыта предков. Но патриотизм как чувство привязанности, обязанности, любви не должно переходить в фанатичные формы. Критическое отношение к Родине должно оставаться. Оно – залог устойчивой динамики нравственного и общественного развития. Культура, ее смыслы и ценности могут и должны подвергаться патриотом, как равнодушным, критике. Критике, как ее понимают ученые, т.е. не критиканству, а глубокому, методологически корректному анализу.

Бытие человека как вхождение в традицию естественно реализуется в образовании еще в связи с тем, что традиция выступает в качестве системы базовых истин, согласованных друг с другом. В этом плане просветительская функция системы образования, которой мы сознательно не уделяем большого внимания, значима для становления человека как патриота. Как отмечает Л.А. Микешина, анализируя работы П. Бергера, Т. Лукмана, в ходе образования идет усвоение фундаментальных, базовых смыслов, бытующих в культуре. Именно привязка к ним дает ощущение дома, родины, своей территории. Образование транслирует не просто отдельные традиции, но и традиции усвоения традиций. Оно передает устоявшиеся в культуре системы легитимаций как объяснения и оправдания институционального порядка. Легитимации носят когнитивный и аксиологический характер и включают в себя языковые, теоретические конструкции и т.н. «символические универсумы», которые определяются как системы теоретической традиции. Символический универсум играет роль смысловой матрицы. Он упорядочивает историческое предание, связывает коллективное прошлое в целое и наводит мосты к настоящему и будущему, участвует в формировании всеобъемлющего смыслового мира. Назначение образования – в приближении учащихся к символическим универсумам [5. 235-236].

Бытие человека представляет собой обретение почвы – вхождение в Традицию. Суть образования остается неизменной – оно форма обретения Традиции и оно же почва для преодоления традиционного *в опоре на это традиционное*. Такая оппозиция неизменна по форме. В этом плане назначение образования – иметь дело с вечной динамикой, быть всегда при культуре.

Бытие человека как вхождение в культуру опирается на историческое образование, которое остаётся одной из ведущих форм формирования патри-

отических убеждений. Обретение истин собственной истории для человека носит естественный характер. Человек, как можно заключить из взглядов К. Юнга, – сам история: «... наше тело в целом ряде рудиментарных органов хранит пережитки старинных функций и состояний,... душа... несет в себе... признаки пройденного развития и повторяет бесконечно древние мотивы...» [6. 42]. Человек становится человеком, обретая смыслы и ценности культуры, в т.ч., находя их в себе самом. Он, как существо историческое, уже обладает вневременным. Это – предпосылка патриотичности. Но это вневременное дано ему имплицитно. Перед человеком стоит задача по определенному раскрытию своей глубинной сущности перед самим собой. Назначение образования, воспитывающего патриота, – активизировать наше припоминание, дать те установки, знания, которые носят вневременной характер. Образование должно дать широкий путь к памяти. В этом плане классическое образование патриотично, образование, ориентированное прежде всего на передачу воспитаннику общечеловеческих ценностей (не классовое, не специализированное, не узкопрофессиональное образование), позволит открыть себя культуре и открыть в себе традиционное.

Образование, позволяющее историческому человеку быть ближе к культуре, значимо, т.к. человек так или иначе всегда связан с прошлым Родины. В силу интенциональности человеческого существа он постоянно обращен в будущее, проектирует его, реализует его. Но проекты человек создает по меркам прошлого и инструменты построения будущего он всегда берет из уже бывшего. Важно, чтобы прошлое давало ему лучшие образцы. Здесь и проявляется назначение образования как связующего звена между прошлым и будущим, как формы определения конкретики вектора движения человека, которое носит институциональный характер. Именно здесь образование должно заложить зерно критического отношения к прошлому. Патриотизм – не просто любовь, уважение, почитание своей Родины, ее традиций, народа, истории. Это то, что побуждает сделать Родину лучше. Классическое образование наиболее ярко высвечивает противоречие между тотальной зависимостью человека от прошлого и его творческой сутью. Обращение к феноменолого-герменевтической традиции отношения ко времени позволяет этот конфликт разрешать продуктивно для процесса воспитания патриотов, формирования внутреннего мира учащихся.

Нахождение времен в единстве и борьбе в человеке отмечали многие исследователи. Динамика социального бытия человечества, всю свою историю погруженного в творчество, выражается в поступательном движении по пути прогресса. Прогресс – враг Традиции, но он нужен человечеству как свершающемуся в истории. Но если прогресс, по мнению В.А. Кутырева, идет сам по себе, то торможение, возврат на круги своя надо поддерживать, инициировать [2. 17]. Культуру надо охранять. Система образования как место, где наука овладевает массами, где кипит нигилизм молодежи, где потребность в самоактуализации, являющаяся главной потребностью человека, как полагал А.Г. Маслоу [4. 79], выступает мощным катализатором прогресса. Но она же может сознательно тормозить его, возвращать людей к опыту и

устоям предков, к вечным ценностям. Нигилизм растёт сам, а патриотические чувства надо заботливо культивировать. Именно здесь образование на острие проблемы, заключающейся в том, что трудно убедить любить то, что в глазах молодежи уже в прошлом, когда она не понимает, что это *ее* прошлое, когда она стремится в переделке прошлого создать *свое* будущее.

Эта активная роль образования исходит из ситуации, которую М.К. Мамардашвили охарактеризовал так: забыть – естественно, помнить – искусственно. Человек нуждается в предоставлении ему таких форм, которые бы вводили его как природного индивида с естественной нервной организацией в «человеческое, в преемственность и постоянство памяти, в привязанности и связи,... это важно, потому что в природе не задан,... не существует естественный, само собой действующий механизм воспроизводства и реализации специфически человеческих отношений,... поступков, целей, форм и т.д...» [3.88]. Для человека как животного не естественно, а для человека социального является органичным специальное введение в смысл и ценности культуры. Назначение образования как *нормальной, повседневной* формы такого введения – возвращать человека к его памяти. Назначение образования – из бытийной природы человеческого искусственного побуждать естественные основы неприродного характера (совесть, честь, любовь к Родине, уважение к её истории, народу, традициям и т.д.). В анализе взглядов Ф. Ницше М.К. Мамардашвили приходит к выводу, что значимым в человеческой цивилизации является только то, что порождено в душе каждого отдельного человека. То, что не в душе, что не создано в труде, в преодолении, не дает ничего ни миру, ни становлению человека. Театральное, показное копирование прошлого без внутреннего напряжения, обожжения сердца и разума оставляет человека куклой цивилизации, не воспитывает патриота.

Человек и Традиция как ядро культуры находятся во взаимной зависимости, взаимоформировании, со-бытийны. Образование является важным организующим и направляющим институтом этой со-бытийности. Образование как направленность акцентировано на организацию со-временности прошлого, настоящего и будущего в памяти. Это стратегический путь воспитания патриотизма.

Временной характер взаимоформирования человека и традиций органичен. Эта естественность онтологична и основана на том, что язык как дом бытия человека, так и хранитель культуры. «Слово не сводится к знаку, термину или понятию, а в силу связи с историческим опытом становится частью нашей памяти. Оно является не только носителем значения, но формой передачи опыта» [1. 204]. Становление человека в контексте исторического разворачивания Традиции осуществляется в речи тогда, когда происходит выговаривание, проговаривание того, что собственно составляет содержание Культуры. Такая речь и вслушивание в нее позволяет прикоснуться к тому глубинному, что несет нам язык от предков. Говорить, читать, слушать о существовании Традиции значит использовать одну из возможностей быть при ней, значит, идти по пути обретения Родины.

Прошлое переживается современным человеком, поэтому оно все время сравнивается с настоящим. Язык прошлого и настоящего переплетается. То, что человек, слыша язык прошлого (в сказаниях, легендах, песнях, фольклоре, классической литературе), переводит его на язык современности, означает, что возникает духовная и интеллектуальная тяга, влекущая прошлое на поверхность настоящего. Образование должно создавать мотивацию пристального внимания к языку (в-слушивания в слово).

Сбалансированное отношение к языку есть, по сути, образец отношения человека к культуре, нации, Родине. Нельзя вульгаризировать и примитивизировать прошлое, держаться лишь за внешние формы (преклонение перед сарафанами и кокошниками едко критиковал еще В.Г. Белинский), но надо хранить сообразно времени и не ломать образцы прошлого. Такой баланс неисчислимым разумом. Его может поддерживать существо только духовное. Образование, рассчитанное только на развитие рациональных способностей учащихся, развитие их знаний и умений, не способно сберечь Традицию и передать ее в будущее без удушающего запаха нафталина.

Язык показывает нам, какой поступок хорош, красив, разумен, наполнен смыслом, а какой – нет. Только тот пример, который о-говорен (обдуман), может быть воспитывающим. Эта о-говоренность, правда, не обязательно должна быть в виде морализаторской лекции. Только то слово, которое связано с делом, может быть формирующим личность. Поэтому становление человека как патриота возможно только в языковой среде в ходе определенной деятельности. Забота образования – гармонизировать эти среды бытия воспитанника. Язык как выражение культуры, находящейся в *ясном* соотношении с действительностью, дает человеку защиту и кров. Патриот всегда имеет дом. Свой дом. Наполненный **Добром** дом. И это основа чувства уважения и любви к нему.

Литература

1. История современной зарубежной философии: компаративистский подход СПб.: Изд-во "ЛАНЬ", 1997. 480.
2. Кутырев В.А. Прогресс или возвращение к вечному?// Москва. 1998. № 9. С. 3-19.
3. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Изд. группа "Прогресс", "Культура", 1992. 416 с.
4. Маслоу А.Г. Мотивация и личность = Motivation and personality/ Пер. с англ. А.М. Талыбаева. С.-Пб.: Евразия, 1999. 478 с.
5. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624.
6. Юнг К. Либи́до, его метаморфозы и символы. С.-Пб.: Вост.-Евр. инст. психоанализа, 1994. 414 с.

SULIMA IGOR IVANOVICH, Nizhny Novgorod state pedagogical University by Kozma Minin, Russia, Nizhny Novgorod.

Key words: culture, Tradition, patriotism, education, co-beingness.

Annotation. The article considers the problem of formation of patriotism on the basis of the application of the fundamentals of the national culture. Discusses the relationship of Tradition as a kernel culture and people.

Политическая культура в системе российского самосознания

Ключевые слова: политика; культура; активная жизненная позиция; мировоззренческая доминанта; идеология.

Аннотация. В статье раскрываются содержание, сущность и роль политической культуры в становлении самосознания общества и личности.

В философии и теории культуры достаточно аргументировано обосновано положение о том, что культура охватывает всю совокупность общественных связей и отношений между людьми как субъектами деятельности. «Будучи всегда синонимом человеческого развития, культура совпадает тем самым с общественным развитием, с развитием человека как общественного существа», – пишет В.М. Межуев. [1, С. 131] Культура, следовательно, не особая часть или сторона общества, а качественная характеристика развития общества и человека, как субъекта исторического процесса, творца общественных отношений, себя самого и культуры.

Политическая культура с этих позиций – это, обусловленная интересами субъектов общественных процессов, реализация сущностных сил человека в общественно-политической и других видах социально-значимой деятельности по освоению и преобразованию социально-политических отношений.

Центральное место в анализе политической культуры занимает вопрос о ее сущности, ответ на который можно получить, исследуя категории политики и культуры.

Политика предстает как диалектическое единство субъективного и объективного, при котором политические идеи материализуются в реальную политическую деятельность, в созданные политические институты, в преобразованные политические отношения и политическую культуру.

Субъективный пласт политики, ее идеологическая и социально-психологическая сущность находят свое выражение в мировоззренческих позициях и ценностных ориентациях, в системе политических, нравственных, правовых и т.п. взглядов.

Объективный пласт политики воплощен в специфических продуктах социально-политической реальности: в формах политических отношений, в общественно-политической и социально значимой деятельности, в способах политического информирования и принятия политических решений, в средствах формирования политической культуры.

Уместно подчеркнуть, что культура общества и политическая культура особенно, базируется на мировоззрении, ее сердцевину составляет идеологическое ядро, мировоззренческая доминанта. Надо всегда иметь в виду осо-

* Трошихин Владимир Васильевич доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой гуманитарных и социально-экономических наук Белгородского университета кооперации, экономики и права (РФ, Белгород): human@bupk.ru.

бенно в контексте новой нарождающейся политической культуры положение о мировоззренческой доминанте, что дает возможность более глубоко проникнуть в суть политической демократической культуры.

Кризис коммунистического мировоззрения, как государственной идеологии бывших социалистических стран, не привел к расцвету экономики и демократии, к развитию свободы и творчества, к гармонии и комфорту в общественной жизни. Напротив сегодня наблюдаются упадок и разложение экономической и духовной среды, нравственная и интеллектуальная деградация личности. Утрата идеологических и духовных ориентиров в жизнедеятельности общества отразилось на ее статусе. Личность не стала главной целью развития нашего общества. Ресурсы брошенные на развитие рыночной экономики, как самоцели и исчерпывающего средства против социальных болезней, привели к замене тоталитарного общества псевдосоциалистического типа, в котором человек был экономическим агентом и «винтиком» огромной государственной машины, на хаотически-демократическое, которое уничтожило элементарные условия материального существования и духовные ориентиры поведения личности.

Отрицание государственной идеологии, в соответствии со статьей 13 Конституции Российской Федерации, породило эклектику идеологических образований, питаемую взаимоисключающими мировоззренческими системами. На идеологическом пространстве современной России представлены самые различные политические идеологии, религиозные конфессии, секты, субкультуры и движения.

Следует отметить, что проблемам политической идеологии посвящена не малая литература, но она, к сожалению, сама стала заложницей ее ненаучного и пристрастного подхода к идеологии, поэтому выявление философского, мировоззренческого понимания политической идеологии всегда актуально и значимо, как в теоретическом так и в практически-политическом плане.

Признавая зависимость политической культуры от политической идеологии, следует иметь ввиду, что мыслители, партии, исследователи по своим установкам и ориентациям являются консервативными, либеральными, социал-демократическими, марксистскими, радикальными, в той мере, в какой они ангажированы соответствующей идеологией, в которой по мнению К. Манхейма зафиксировано понимание «коллективного бессознательного воздействия на развитие общества» [2, С. 40].

Идеальный случай – когда политическая культура беспристрастна, но тогда она будет технологией управления, лишенной идеологической компоненты. Но опыт политического развития, в том числе и развитых стран запада показывает, что в сфере функционирования политической культуры очень сильно влияние политической идеологии. Отсюда тезис отказа от идеологии в пользу деидеологизации, как условия становления демократического государства, лишен серьезных оснований, поскольку политика, а соответственно и политическая культура, как сфера взаимодействия интересов невозможна без идеологии. Разговор и дело в этой сфере должны развиваться в направлении укоренения политического плюрализма, когда бы при открытости и тер-

пимости сосуществовали различные идейно-политические, мировоззренческие и методологические принципы, основания и течения.

Сегодня некоторые «прорицатели» провозглашают эру прагматического либерализма, отрицающего политико-идеологические концепции и программы, забывая что идеологического вакуума быть не может. Характеризуя сегодняшнюю идеологическую ситуацию в России следует обратить внимание на отсутствие стройных и целостных идеологических концепций, на неясность в определении перспектив развития общества, на непредсказуемость политиков, что усиливает конфликтный потенциал между партиями и государством, между народами, культурами и конфессиями, между гражданами. В этих условиях формируется тип человека в структуре ценностей которого преобладающими стали материальные потребности и наслаждения. Как итог всего – утрата традиционного смысла понятий Родина, нация, семья и усиление космополитизации и чувства безродности. Характерной чертой современной идеологической ситуации является затухание гуманитарного мировидения, что связано с компьютеризацией гуманитарного знания. Компьютер формирует человека, в сознании которого сочетаются всезнание и неосведомленность, чувство всемогущества и неуверенность. Усиливающаяся дифференцированность научных знаний формирует людей не способных к целостному всеохватывающему мышлению.

Свою отрицательную лепту в ослабление гуманитарного мировидения вносят и средства массовой информации, которые пропагандируя массовую культуру, дезинформируют людей, подрывая такие традиционные классические ценности, как трудолюбие и утверждая страсть к наживе и потребительству. Сегодня налицо вакуум идей и идеалов, которые бы скрепляли общество и это, в какой-то мере, может объяснить обращение к религии. Наряду с этим возрождаются, приспособляясь к новым условиям, идеологии большевизма и национал-социализма. В России возрождается исламский фундаментализм в его самой отвратительной и агрессивной форме. Следует заметить что иногда под традиционалистскими лозунгами выступают движения которые ставят цели далекие от религии. События на Северном Кавказе убеждают, что национализм и исламский фундаментализм всего лишь прикрытие для дележа материальных ресурсов и завоевания власти, а за всем этим стоят силы с далеко планируемыми геополитическими целями.

В целом идеология, в системе политической культуры, осуществляет связь с общим мировоззрением эпохи, содержит программные установки отражающие это мировоззрение и стратегию ее реализации, а так же представляет основу для пропаганды и конкретной политической деятельности партий, правительств и государств. Она служит проектом политической деятельности, но ни в коем случае не заменяет собой политической культуры, более того, в рамках одной политической культуры могут сосуществовать несколько политических идеологий, а иногда как это бывает в тоталитарных системах идеология подчиняет себе политическую культуру.

Реформа российского общества и связанное с ней углубление демократии показывает, что совершенствование социально-политических институтов

повышает социально-политическую активность граждан, однако процесс совершенствования политической культуры общества и личности очень сложен и противоречив.

Личность как субъект политической культуры, подобно социальной группе и обществу в целом, формируется и совершенствуется прежде всего в определенной сфере общественной жизни, в процессе собственной деятельности, характеризующейся определенной направленностью, содержанием, а также способами и формами ее реализации. Для ее самореализации важны не только ее собственные силы, но и практика освоения социальной реальности. Содержательная и процессуальная сторона социализации индивида как предпосылка становления его в качестве субъекта политической культуры детерминирована характером господствующих социально-экономических и общественно-политических отношений.

Внимательный анализ ошибок, допущенных при осуществлении реформ в политической сфере, показывает, что они носят субъективистский и волюнтаристский характер и связаны с низким уровнем политической культуры руководителей, ответственных за принятие и реализацию социально важных решений.

В политической сфере, по нашему мнению, можно выделить три группы ошибок. Во-первых, нарушение законности, вызванное злоупотреблением властью. Во-вторых, ошибки в применении научных принципов политической организации и управления. В-третьих, отсутствие реалистического политического подхода к явлениям действительности, что нередко приводит к забеганию вперед и к политической демагогии.

Всестороннее реформирование общественной жизни предполагает активное приобщение миллионов к политике, управлению страной, принятию решений на всех уровнях. Для этого требуется повышение уровня массового политического сознания и деятельности, политической культуры общества и каждой личности.

Особенностью политической культуры является то, что она присутствует в каждом виде деятельности и их результатах, в том числе и в качестве политической, социально-значимой характеристики личности, в процессе самореализации ее сущностных сил.

В социально-философской литературе довольно часто политическое развитие личности измеряется определенным уровнем политического сознания и, прежде всего, политическими знаниями. При всей важности данного критерия он недостаточен. В жизни и политико-воспитательной работе нередко наблюдается ситуация, когда при высоком уровне знаний у личности нет политической культуры.

Политическая культура поэтому не только сумма знаний, но качественная характеристика практической деятельности. С этой точки зрения, на наш взгляд в политической культуре личности необходимо видеть три основных компонента или уровня.

Первый уровень – образуют духовные элементы, в число которых входят политические знания, способ политического мышления, характер политического сознания.

Второй уровень политической культуры личности – это элементы, характеризующие превращение политических знаний в реальные политические действия, определяющие механизм этого превращения. В их число входят политические убеждения, политико-ценностные ориентации.

Третий уровень политической культуры личности составляет ее практическая сторона – политическая деятельность и поведение, а также другие многообразные типы общественной деятельности [3, С. 183].

Указывая на единство политической практики и политического сознания в политической культуре, следует принципиально подчеркнуть, что политическая практика в этом единстве выступает основой политического сознания. Политическое развитие личности связано с процессом ее политической социализации, то есть усвоением человеком социально-политического опыта, политических ценностей, приобретением навыков политической деятельности, формированием необходимых личностных политических качеств. В процессе политической социализации индивидов происходит их взаимодействие с обществом, а социальным механизмом обеспечивающим эту связь, является политическая культура общества. Причем более продуктивной эта связь будет тогда, когда личность имеет возможность не только усвоить нормы, стереотипы или образцы политических ценностей, но и изменить их если они, скажем на уровне микросреды, деформированы. А это предполагает активную жизненную позицию личности в процессе социализации.

В самом общем подходе жизненная позиция выражает социально ответственное отношение личности к предметному миру, к материальным, духовным и политическим ценностям, к людям, и жизни. Это такая система отношений личности к действительности, которая находит свое выражение во взглядах, чувствах, суждениях, убеждениях, т.е. направленности личности, а также в ее делах и поступках.

Активная жизненная позиция – категория конкретно-политическая. Каждый человек как субъект общественных отношений имеет свою жизненную позицию или свое ценностное отношение к действительности, а также определенный способ его реализации, когда даже бездеятельность может быть в какой-то мере жизненной позицией.

Активная жизненная позиция как цель воспитания отражает новый уровень экономического, социально-политического и нравственного развития нашего общества. Вместе с тем формула об утверждении активной жизненной позиции личности является творческим развитием фундаментальных положений теории воспитания.

Как известно, величайшая методологическая ошибка просветителей, не позволявшая создать научную концепцию воспитания, заключалась в том, что они не могли увидеть диалектику индивидуального и социального в личности. Личность в русле этой концепции рассматривалась с двух взаимозаключающих, одностороннее абсолютизирующих позиций. С одной стороны, личность рассматривалась как не зависящая от общественных отношений, с другой – как «оттиск», «отпечаток» окружающей среды.

Идеалистическая этика, исходившая из преувеличенных представлений о возможности личности, не зависящей от обстоятельств, полагала нравственный прогресс как нравственное самоусовершенствование личности. В этой концепции, получившей название этического волюнтаризма, верно подмечена взаимосвязь между моралью личности и ее активностью. Эти качества как раз и соединены в активной жизненной позиции. Но ограниченность этического волюнтаризма при этом заключается в том, что активность понималась им формально, как активность сознания, оторванная от практики и бытия личности, от ее реальных экономических, политических и нравственных интересов.

Представители второй точки зрения на проблему воспитания стояли ближе к ее научному пониманию, потому что увязывали нравственное воспитание с изменением общественных отношений, государственного устройства, т.е. социальной среды. Правильно понимая связь развития личности с изменением обстоятельств ее жизнедеятельности, представители этой линии в прорыве не могли ответить на вопрос о том, как изменить среду.

Современные теории воспитания, научно синтезируя предшествующие подходы, снимают их абсолютизацию и односторонность, исходя из того, что обстоятельства меняют людей в той мере, в какой люди меняют обстоятельства, что совпадения изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как практика, а это означает, что процесс демократического преобразования общественных отношений есть одновременно и процесс нравственного развития личности.

Выше уже говорилось о том, что активная жизненная позиция является личностным качеством, в котором сконцентрированы не только моральные свойства личности, но и выражены ее политическая, профессиональная культура, как и все виды социальной активности. Она характеризует собой совокупный тип жизнедеятельности личности демократического общества, но в его формировании специфическую роль призвано играть и играет нравственное воспитание. Житейская мудрость и важнейшее методологическое значение его специфики в том, что нравственное воспитание не может быть каким-то специально или локально организованным процессом, оно не является особой сферой, а присутствует везде, во всей многообразной деятельности и действительности. А раз это так, то оно и не может быть воспитанием, преследующим только этические цели.

Сказанное позволяет сделать вывод о диалектическом единстве и взаимообусловленности мировоззрения и морали. Но в этом единстве есть и свое различие, выраженное в функциях обеих категорий. Мировоззрение выполняет методологическую и синтезирующую функцию, мораль – функционально-регулятивную. Вместе с тем рассматриваемая проблема единства не может быть интерпретирована в том смысле, что сфера морали – это обыденное сознание и поведение личности, а сфера философии – теоретическое сознание. Такой подход питается различием между моралью, которая стоит ближе к обыденному сознанию, регулируя поведение людей, и этикой как философской наукой о морали.

Формирующее активную жизненную позицию личности нравственное сознание своим фундаментом имеет научное мировоззрение.

Научное мировоззрение раскрывает и теоретически обосновывает взаимосвязь и соотношение интересов, существующих между обществом, коллективом и личностью. Нравственная же культура как итог нравственного воспитания вырабатывает практическое умение личности сочетать их таким образом, чтобы интересы общества для нее были не только высшими, но и глубоко личностными.

Фактором объективного свойства следует считать образ жизни, в котором объективирована вся система общественных отношений, включая политические, нравственные, экономические и другие отношения. Образ жизни как конкретизация общественных отношений объективно требует, чтобы личность сознательно руководствовалась его нормами, образцами, ценностями, где мораль, играя функционально-регулятивную роль, выступает как создающая, действенная сила. Нравственные предписания, нормы естественно выражают интересы общества, т.е. приобретают социально-политический характер. Отсюда следование нормам и образцам жизнедеятельности в рамках образа жизни – объективное требование как становления политической культуры, так и их единства.

Литература

1. Межуев В.М. Культура и история. М.: Политиздат, 1977.
2. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.
3. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.

VLADIMIR V. TROSHIKHIN, Doctor in Philosophy, Professor, Head of the Humanity, Social and Economic Sciences Department at Belgorod University of Cooperation, Economics and Law, Belgorod, Russian Federation.

POLITICAL CULTURE IN THE SYSTEM OF RUSSIAN SELF-CONSCIOUSNESS

Politics, culture, active life position, world-view dominant, ideology.

The article describes content, essence and role of political culture in the development of social and the individual self-consciousness.

УДК 321.01

*А.А. Трунов, Е.И. Черникова**

Российский ответ деструктивному вызову постмодерна

Ключевые слова: Российское государство; постмодерн; смысловая война; национальный мобилизационный проект

Аннотация: В статье рассмотрена проблема деструктивного вызова постмодерна, с которым сталкивается современное Российское государство. Доказывается, что Россия

* Трунов Анатолий Анатольевич (РФ, Белгород). Белгородский университет кооперации, экономики и права, кандидат филос.н., доцент, e-mail: trunovv2013@yandex.ru; Черникова Елена Игоревна (РФ, Белгород). Белгородский университет кооперации, экономики и права, к.э.н., доцент, e-mail: chemikova.alena2011@yandex.ru.

может и должна стать пространством нового духовного возрождения, выдвигающего альтернативный постмодерну национальный мобилизационный проект.

Вполне очевидно, что ныне Российское государство переживает сложные времена. Глобализация превращает его в одно из слабых звеньев мирового развития. Публичная государственная власть стремительно деградирует до уровня простого медийного присутствия и подменяется нетранспортной властью закрытых сетевых структур, успешно осуществляющих формирование нового типа глобального управления и согласования. Вследствие этого происходит формирование иного типа социальной организации, в которых главная роль принадлежит латентной сетевой системе управления миром, а государству отводится вторичная и чисто вспомогательная роль.

Так что же происходит на самом деле? Перераспределение властных полномочий с национального на глобальный уровень, формирование транснациональных элит, выстраивание геэкономического универсума, снижение эффективности публичной политики, расширение зоны влияния закрытых иерархических структур, – все эти тенденции великолепно вписываются в философско-политическую парадигму постмодерна, которая ориентирована на деконструкцию и последующую деструкцию институтов государства путем высвобождения разрушительного потенциала контрмодерна. На наших глазах происходит становление неоязычества, религиозного фундаментализма и неоварварства как наиболее зримых его воплощений.

В немалой степени этому способствует *политическая* философия постмодернизма, рассматриваемая нами в качестве специфической духовно-мировоззренческой матрицы, ориентированной на уничтожение ценностно-смысловых основ сначала модерна, а затем – любой другой метафизики и практики развития. Философия постмодернизма, при всей ее экзотичности и эклектике, отнюдь не безобидна.

По существу, постмодернизм инициировал смысловую войну с модерном и развитием. Значительной части человечества навязывается контромодерн как идеология *не-развития*, отсталости, угнетения, вторичного упрощения и уплощения, духовного одичания, инволюционного нисхождения, социоантропологического регресса в духе тех общих закономерностей «негативной диалектики», которые в свое время проанализировал Т. Адорно [1].

Известный социолог З. Бауман, проявляя терминологическую «толерантность» к своим коллегам по научному цеху, пишет о «подвижной», «разделенной», «разобщенной», «дерегулированной» модернити, «легкой модернити», «поздней модернити», «растекающейся модернити», «второй модернити», «дисперсной или сетеобразной» модернити. При этом он неоднократно подчеркивает, что все эти обозначения можно использовать как взаимозаменяемые, конечно же, «при условии, что мы пришли к согласию относительно обозначаемого ими явления» [3, с. 27, 32, 49, 248, 163, 111, 113, 142].

По всей видимости, термин «постмодернизм» в принципе не может иметь строгого научного определения. Ведь в качестве экспликативного понятия он крайне невразумителен [2]. На наш взгляд, постмодернизм – это

философия невменяемости. Речь идет о невменяемости в ее базовых смыслах: как отсутствие у субъекта рациональной мотивации к жизни и творчеству, так и невозможность вменения ему ответственности.

Постмодернизм проблематизирует границы сущего и должного, прекрасного и безобразного, добра и зла, выступая мощнейшим интеллектуальным деструктором, поставившим под сомнение очевидные ценности и основные достижения модерна (гуманизм, свободу, прогресс, классическую доктрину прав, науку, искусство, доступное образование и медицину). Соединившись с потребностями политической прагматики и интересами правящих элит, заинтересованных в ускоренном сворачивании проекта «Современность» (англ. *modernity*, франц. *modernité*, от лат. *modernus*)¹, постмодернизм превратился в эффективный инструмент не прояснения, а уничтожения (тления) смыслов. Все это заметно усилило реальное влияние постмодернистов, которые на правах «младших партнеров» были весьма своевременно введены в глобальную политическую Игру, имевшую своей целью дискредитировать модерн, включая его основные политико-правовые институты, ценности и социальные завоевания.

Существует определенная взаимосвязь между философией постмодернизма и очень древними, *гностическими* идеями. Если суммировать эти идеи, то они состоят в следующем:

- во-первых, утверждается особый статус материального мира как области произвольного и случайного. Творец дистанцируется от чуждого ему творения, трансформируясь, по сути дела, всего лишь в перводвижитель;

- во-вторых, постулируется глубокий изначальный дуализм, который предопределяет появление представлений о двух жестко разделенных слоях человечества: «избранных» и «отверженных»;

- в-третьих, манифестируются эзотеризм, эволюция степеней посвящения, практика создания конспирологических структур орденового или сетевого типа, анонимной «тайной власти», действующей параллельно официальной, но практически неуязвимой для нее;

- в-четвертых, формируется специфическое системное мышление, стремление к проектированию новых, упорядоченных, но крайне безблагодатных миров;

- в-пятых, осуществляется абсолютизация роли зла, презумпция отдаленности и неучастия «сил света» в бранных земных делах при несомненной близости и активном соучастии в них «сил тьмы» [5].

В сочетании с актуальным прочтением существующих прописей политической практики и интересами элит обогащения, осуществляющих цивилизационный регресс, постмодернизм выступает в качестве мощного деструктора, уничтожающего смысловые скрепы человеческого бытия. Одной из них является *государство*, призванное со времен Платона (427 г. – 347 г. до н.э.) поддерживать более или менее справедливый порядок в обществе. Видимо, о

¹ Модерн (или *Современность*) рассматривается нами не в смысле происходящего здесь и теперь, а в качестве культурной, социальной и политико-экономической динамики, в которой мир находится, начиная примерно с XVII-XVIII вв.

порядке, справедливости и общественном благе в условиях постмодерна следует забыть.

Речь идет, конечно же, не только о критике всевозможных изъянов реально существующего государства с целью его улучшения. Такая критика всегда уместна и полезна. Дело здесь совершенно в ином: в уничтожении государства как такового, в переводе человечества в состояние глобального хаоса («нового мирового беспорядка»), инициирующего обрушение системы современных государств как несущих конструкций существующего миропорядка. А это – прямая дорога к «многоэтажному человечеству», в котором не останется места модерну, развитию и России как исторической личности с уникальной судьбой.

Почему же так происходит?

Дело в том, что последние десятилетия прошлого века стали поворотным моментом в динамике правящего слоя. Произошло становление крайне эклектичного класса новой, трансграничной элиты – людей, управляющих целеполаганием общества, образами его желаемого будущего, информационно-финансовыми потоками, геоэкономическими композициями. Входным билетом в новую элиту является «готовность к жизни среди хаоса», способность «процветать в условиях неустойчивости», умение «позиционировать себя в переплетении возможностей», не быть «парализованным одной пожизненной специальностью» [3, с. 49].

Занимая стратегические высоты, эта *неогностическая субкультура* становилась все более влиятельной и доминантной. Она проделала впечатляющую эволюцию: от проектирования различного рода технократических утопий – через создание полифоничной инновационной индустрии – перешла к тектоническим подвижкам в диапазоне от «революции менеджеров» до социального переустройства планеты. И при этом произвела на свет новый неугомонный класс «людей воздуха», всерьез претендующих на властные позиции в глобальном обществе [4].

Наблюдается весьма интересный и по-своему парадоксальный процесс: интеллектуалы-постмодернисты, отчужденные от модернистских ценностей свободы и прогресса, оказавшиеся «по ту сторону» каких-либо нравственных ограничений, обладающие уникальными знаниями и значительными возможностями для их практического применения, делают ставку на упрощение и системный регресс, используя разрушительный потенциал контрмодерна для уничтожения наиболее значимых достижений модерна.

Естественными союзниками деструкторов выступают: криминалитет, омертвевшие структуры коррумпированной бюрократии и спецслужбы, над которыми государство постепенно теряет свой организационный и идеологический контроль. Что же касается контрмодерна, то он выступает удобным инструментом глобальной постмодернистской Игры и востребован только в этом качестве.

Было бы ошибкой считать, что эти мировые реалии не имеют отношения к современным российским проблемам. Наоборот, в России активно реализуют себя большинство постмодернистских сценариев в их наиболее

агрессивной форме. Российское государство выступает в качестве специфического «испытательного полигона», на котором апробируются те сценарии, которые проявят себя в глобальном формате лишь в среднесрочной или долгосрочной перспективе.

В условиях постмодерна население России может быть охарактеризовано как качественно новая социальная общность (не народ и не нация), которую можно смоделировать в виде следующих аналитических метафор:

- ориентированность на материальное потребление, пусть даже и не самого высокого качества (метафора «гипермаркета»);
- постоянное сужение поля социального интереса, превращение людей в «плоскостные фигуры», лишенные глубинных измерений (метафора «одномерности»);
- способность адаптироваться практически к любым социальным изменениям, готовность ради выживания в быту опускаться все ниже по лестнице архаизации и примитивизации (метафора «гиперэластичности»);
- осознанное и неосознанное вхождение в мир различного рода «симулякров»¹ (метафора «виртуальности»);
- практически полное снятие нравственных запретов (метафора «аномии нравственного сознания»);
- готовность употребить практически любой медийный продукт и культурный эрзац (метафора «культурной нетребовательности»).

Все перечисленные метафоры, описывающие вполне реальные деструктивные процессы и явления, характерные для современной России, в значительной мере репрезентативны и общемировой, глобализирующей себя социокультурной реальности.

К сожалению, существующее Российское государство уступает свои стратегические позиции, превращается лишь в «симулякр» публичного дискурса, в оболочку, прикрывающую процессы стремительной деградации и социального гниения сбитого с толку и деморализованного общества, утрачивающего последние иллюзии и метафизические ориентиры своего бытия.

На наш взгляд, адекватным ответом на деструктивный вызов постмодерна может стать только *национальный мобилизационный проект*, несущими конструкциями которого должны являться: патриотизм, гражданственность и русская православная культура.

Патриотизм – это безграничная и нелицемерная любовь к своему Отечеству, понимание того, что ничего более ценного у нас нет. Патриотизм проявляется не только в словах о любви к Родине, но и в героическом, самоотверженном служении ей. России необходима *элита служения*, которая должна заменить нынешнюю *элиту обогащения*. Только этот стратегический субъект способен вернуть Россию в Историю, вывести ее из запутанного лабиринта глобальной постмодернистской Игры.

Однако только лишь патриотизма для преодоления нынешнего состояния недостаточно. Чтобы население превратилось в народ, ему необходимо

¹ От лат. *simulo*, «делать вид, притворяться».

новое качество – *гражданственность*. Элите служения нужен политически активный народ, достигший гражданской зрелости, переставший жить так, будто его ничего не касается и от него в этой жизни ничего не зависит и ставший нацией. Проявлением гражданской ответственности является социальное творчество народа, без которого невозможна История.

При этом и патриотизм, и гражданственность уходят своими корнями в *русскую православную культуру*. Если вкратце охарактеризовать ее основы, то они таковы:

- очевидное отношение к земной жизни как к испытанию перед жизнью вечной в Царствии Божием;

- представление о четких границах добра и зла и о свободе воли – дарах Святого Духа;

- идея этического равенства людей, признание одинакового достоинства за каждой личностью, ее равной задачи искания Бога и равной возможности достичь Спасения в Царствии Божием;

- христианское Откровение, которое призвало человека к познанию Бога Творца и Его Творения – природы.

Только Православие сегодня является реальной альтернативой постмодернистскому неогностическому проекту, уничтожающему модерн, гуманизм, свободу, прогресс, а вместе с ними – любые ростки метафизики и практики развития. И вовсе не случайно, что именно христианское Откровение впервые дало всякому человеку осознание неповторимости его бессмертной души, понимание уникальности его личности, а также всемирно-исторического смысла всего, что совершает человек на скоротечном отрезке своего земного бытия. Православная культура утверждает не только высокое достоинство личности, но и освящена благородной идеей сближения и согласия человека с Богом через праведное, солидарное устройство человеческого общежития.

Мы рассмотрели лишь некоторые из опасностей деструктивного вызова постмодерна, на который современное Российское государство, в лице наличествующего политического класса и делящих ресурсные сверхдоходы конфликтующих элит, не дает сколько-нибудь вразумительного ответа. Между тем время, отпущенное на выработку стратегии борьбы с деструктивным вызовом постмодерна, истекает.

Пока что с этой проблемой Российское государство объективно не справляется. И это ставит вопрос о нравственных и интеллектуальных качествах его правящего класса. При этом диапазон реальных возможностей не так уж велик: либо Российское государство берет барьер сверхсложности, справляется с деструктивным вызовом постмодерна, обретает необходимые жизнеутверждающие смыслы, либо его не будет вообще.

Останемся ли мы?

Литература

1. Адорно Т. Негативная диалектика / пер. с англ. Е.Л. Петренко. М.: Академический проект, 2011. 538 с.

2. Андерсон П. Истоки постмодерна / пер. с англ. А. Аполлонова под ред. М. Маяцкого. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011. 208 с.

3. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2002. LXIV, 326 с.

4. Неклесса А.И. Люди воздуха, или Кто строит мир? М.: Ин-т экономических стратегий, 2005. 224 с.

5. Неклесса А.И. Неопознанная культура. Гностические корни постсовременности // Эпоха Постмодерна и новый цивилизационный контекст. Материалы научного семинара. Вып. 1 (10). М.: Научный эксперт 2008. С. 180-233.

TRUNOV ANATOLY ANATOLYEVICH, Russia, Belgorod, Belgorod cooperative University, Economics and law, candidate of philosophical Sciences, associate Professor

CHERNIKOVA ELENA IGOREVNA, Belgorod cooperative University, Economics and law, candidate of economic Sciences, associate Professor.

The Russian answer to a destructive call of a postmodern

The article considers the problem of destructive call postmodern faced by modern Russian state. It is proved that Russia can and should become a new space of spiritual revival of proposing an alternative postmodern of national mobilization project.

Keywords: Russian state; postmodernism; semantic war; the national mobilization project

УДК 17.023.32

*Д.А. Цыплаков**

Постсекулярная Россия: культурный код и национальное самосознание

Ключевые слова: национальное самосознание, постсекулярный, культурный код.

Аннотация. В настоящей работе предложен анализ трансформаций в процессах формирования национального самосознания в России в рамках постсекулярной ситуации. Национальное самосознание непрямым образом связано с самоидентификацией. Посредствующим звеном между национальной самоидентификацией и самосознанием являются ценности. Именно под ними можно понимать распространенное в публицистике понятие «национального культурного кода».

В последнее время в социальной публицистике стало использоваться понятие «культурного кода», как некоторой категории, описывающей культурную специфику России как самобытной цивилизации [См. 6]. Настоящая статья не ставит своей целью дать социально-философское обоснование применению этого понятия. Как и всякая метафора, в данном случае это словосочетание имеет лишь интуитивно определяемые границы, более того, разные авторы могут вкладывать в него свое собственное понимание. Если идет речь о национальном культурном коде, то, прежде всего, следует начать с понятия «национальность», важнейшей характеристикой которого является национальное самосознание. Национальный культурный код есть в первую очередь «национальный», т.е. такой, который принадлежит устойчивой общ-

* Цыплаков Дмитрий Анатольевич (РФ, Новосибирск), доцент, кандидат философских наук. Кафедра философии философского факультета Новосибирского государственного университета. tsypl@ngs.ru.

ности людей, осознающих себя как единую нацию. А осознание этого единства и есть основа национального самосознания.

Национальное самосознание является самостоятельной частью общественного сознания и всегда было важным элементом общественной жизни. Национальное самосознание представляет собой, по утверждению Д.В. Ольшанского, «совокупность взглядов и оценок, мнений и отношений, выражающих содержание, уровень и особенности индивидов — членов общности о своей истории, современном состоянии и будущих перспективах, а также о месте среди других общностей. Оно включает рациональные и эмоциональные компоненты, ядро национального сознания, стержень оценочных отношений и рационально-ценностных представлений, необходимых для самоопределения человека» [5, с. 309].

Другими словами, национальное самосознание есть идейная основа национального единства в совокупности чувствований и чаяний народа, определяющих общую историческую судьбу. Если на микроуровне — уровне отдельных индивидов — в обществе присутствует сознание единства народной истории и общей судьбы, связанной с определенным государствообразующим народом как лидером этнической совокупности, то можно говорить не только о наличии национального самосознания, но и о наличии сформировавшейся нации как единого социально-государственного целого. Отсутствие же национального самосознания говорит о том, что еще не началось формирование данной общности как нации, либо мы наблюдаем уже распадающуюся нацию, потерявшую основу своего единства. Таким образом, национальное самосознание, на наш взгляд, является центральным явлением, лежащим в основе социальной онтологии нации и центральной составляющей «культурного кода». Это подтверждает и Б. Андерсон, который определяет нацию как «воображенное политическое сообщество» [1, с. 30]. М.Ю. Тимофеев полагает, что можно говорить даже о «семиосфере нации», где происходит репрезентация концепта нации [См. 9]. Таким образом, когда говорят о «национальном культурном коде» то денотат этого понятия скорее всего можно отыскать именно в «семиосфере нации», понятой как некоторая культурная основа, вокруг которой происходит единение нации.

Личностной основой этого единения является национальная самоидентификация, т.е. когда индивид осознает самого себя принадлежащим к определенной этнической группе и (или) нации. Наличие самоидентификации не всегда означает то, что данный индивид является носителем национального самосознания. Этот факт является лишь необходимым, но не достаточным условием включенности в национальное самосознание. Самоидентификация на этническом и национальном уровне является важным этапом процесса формирования личности. Но для того, чтобы на основе самоидентификации сформировалось самосознание, требуется прохождение нескольких этапов в личностном развитии индивида, первым из которых и является принятие (признание) «культурных кодов», как поведенческих и ментальных стереотипов, характерных для этнической группы и нации, т. е. определенных ценностных установок. В отличие от этнической самоидентификации, языковой

фактор в национальном самосознании имеет подчиненное значение. А определяющими будут идейно-аксиологические факторы.

Для процесса самоидентификации характерно наличие синкретического мировоззрения, когда в социально-мировоззренческом плане могут совмещаться противоречащие и несовместимые позиции. Так, самоидентификация индивида как мусульманина может сочетаться с употреблением алкоголя или иными проявлениями, запрещенными исламом. На уровне самоидентификации не происходит еще формирования устойчивой идейно-аксиологической составляющей. Таким образом, самоидентификация является лишь условием *sine qua non*, существования «культурного кода». Но самоидентификация не означает еще того, что индивид разделяет общие ценности, и вообще не означает включенности в семиосферу нации.

Процесс самоидентификации является важным этапом в процессе становления социальной личности, но для полноценного включения индивида в социальную жизнь требуется переход от самоидентификации к самосознанию. Процесс перехода от самоидентификации к самосознанию характеризуется формированием устойчивых мировоззренческих стереотипов, связанных с оценкой исторического пути нации, ее положения в мире. Собственно идея нации, возникшая в европейских странах, включала в себя надсословность, языковую унификацию на основе единого главного диалекта, принадлежащего доминирующему этносу и самое главное – на основе разделяемых в национальном сознании ценностей, базисе «культурного кода».

Таким образом, национальное самосознание как определенная совокупность идей, ценностных установок, носит конкретно-исторический характер. Поэтому нет национального самосознания вне и помимо сознания принадлежности людей конкретной социально-политической общности. Самоидентификационное ощущение принадлежности человека к социальной общности через ряд посредствующих стадий становится ощущением этнической принадлежности, а на некотором этапе – и национальным самосознанием. Исходя из вышесказанного, национальное самосознание может быть определено как принадлежность к данной общности, через признание ее языка родным, через единство культуры, через осознание общности интересов и приверженность к определенным разделяемым в этой общности ценностям.

Часто понятия «национальное самосознание» и «самоидентификация» смешиваются. Так, З. Кадиев и Н. Гасанов [3, с. 3] писали, что человек является по своей национальности тем, кем он себя чувствует. И, по их утверждению, совершенно неважно от кого он родился и какие внешние черты унаследовал. Этнический украинец, сформированный в русской, белорусской или эстонской среде, в действительности является русским, белорусом или эстонцем. И наоборот, человек, в силу обстоятельств сменивший этническую среду и ассимилировавшийся в ней, фактически меняет свою национальность. Здесь важно только одно: его собственное национальное самосознание. Это звучит очень политкорректно и во многом верно, но терминологически требует уточнения. Ассимилированность в определенной среде и «самочувствие» не всегда совпадают. Иногда человек чувствует себя принадле-

жащим к определенной национальности, но не является включенным в эту систему ценностей; а часто бывает, что человек включен в среду, но его самоидентификация ей не соответствует. Эта ситуация «ценностного лага», т.е. зазора между самоидентификацией и самосознанием возникает в России во многом благодаря процессам взрывной секуляризации, проходившим с 1917 г. по 1988 г. В результате из процесса формирования национального самосознания был искусственно исключен религиозный фактор. А между тем в истории России традиционные религии всегда активно участвовали в формировании самосознания русских, татар, бурят и других народов полиэтнической империи.

Чтобы описать современную ситуацию, на наш взгляд, чрезвычайно удачно подходит термин «постсекулярный». На рубеже XX и XXI вв. стало ясно, что религия способна адаптироваться к новой секулярной ситуации. Как писал Хабермас: «Утрата многих функций и индивидуализация религии не означают неизбежности утраты ее значения ни в политической жизни и культуре общества, ни в личном образе жизни индивидуума» [10, с.2]. Именно поэтому немецкий философ ввел понятие «постсекулярное общество», что несомненно относится и к современной России.

Таким образом, и в современной России можно констатировать, что в самоидентификации религиозный фактор сохранился. Русские по-прежнему идентифицируют себя как православных. Это показали и социологические опросы, проведенные ВЦИОМ-ом [8], Левада-Центром [4], ФОМ-ом [7], и события, связанные с приездом Пояса Богородицы в Россию в ноябре 2011 года. По этим исследованиям и по наблюдениям за столицей в ноябре 2011 г. можно с уверенностью сказать, что у многих (от 56% в 2000 году до 76% в 2010 году) граждан присутствует определенная религиозная самоидентификация (я – православный). Но можно ли сказать, что большая часть населения России имеет сформированное религиозное самосознание, соответствующее православной картине мира с богатым и неповторимым набором ценностей? Ответ очевиден – нет. Ведь чтобы пройти путь от самоидентификации до самосознания, необходимо преодолеть рубежи признания ценностей, и их практического усвоения. Заметим, что в данном случае православная самоидентификация является лишь их «ярлычком», и реально не формирует ценностные установки личности. Так образуется «лаг» в культурном коде между самоидентификацией и самосознанием. С одной стороны религиозный фактор остается важным при национальной самоидентификации, но с другой стороны, в области национальных ценностей его влияние минимально. По данным социологического исследования социологического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета от 2008 года, верующими себя считают 71,2 % молодежи в России [См. 2]. Из них каждый второй себя назвал православным или христианином, 4,9 % респондентов отнесли себя к мусульманам, другие религии исповедуют лишь 1 % молодежи. Но при этом всего 3,5 % молодежи соблюдают посты, 9,4 % респондентов причащаются и исповедуются не менее одного раза в год. Эти исследования подтверждаются опросом, проведенным в НГТУ на факультете гуманитарного образования в феврале 2012 г.

Причины этого следует искать в том, что религиозность весьма сложное и непростое явление. В условиях мировоззренческого плюрализма и «ярмарки религиозности» молодежи бывает непросто прийти к подлинно гуманистической основе традиционных религий, так как эта основа связана с нравственным самоконтролем, ответственностью и определенными обязательствами по отношению к окружающим людям, обществу и Отечеству. Зачастую традиционные религии не занимаются «религиозным маркетингом», в то время как экстремистские организации и тоталитарные секты оборачивают свой «продукт» в привлекательную упаковку, обещая решение всех жизненных и мировоззренческих проблем «здесь и сейчас». Это и создает реальную опасность в области межэтнических конфликтов. Этническое самосознание, лишенное ценностно-религиозной компоненты, несет в себе угрозу радикализма.

Наличие религиозной компоненты в самоидентификации очевидно, но одновременно очевидно, что взрывная секуляризация в России породила глубинные искажения в национальном самосознании, поразившие его ценностную составляющую. На наш взгляд, «национальный культурный код» в его ценностно-религиозной компоненте прежде всего должен быть связан с принятием и реализацией в практической деятельности традиционных нравственных принципов. Секуляризационные процессы в области формирования национального самосознания разрушили культурный код нации. Необходимо, чтобы формирование национального самосознания сопровождалось принятием традиционных религиозных и гуманистических ценностей. Только тогда этот процесс станет созидательным и послужит укреплению единства России.

Литература

1. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001 г. 288 с.
2. Большинство российской молодежи верит в Бога – опрос [Электронный ресурс]. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=27897> (дата обращения: 10.04.2013).
3. Кадиев З., Гасанов Н. Вновь о пятом пункте // Собеседник. 1990. №20. С. 3.
4. Какую религию Вы исповедуете? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.levada.ru/archive/religiya/kakuyu-religiyu-vy-ispovedуете> (дата обращения: 10.04.2013).
5. Олшанский Д. В. Основы политической психологии. Екатеринбург: Деловая книга, 2001. 496 с.
6. Путин В. Россия: национальный вопрос. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html (дата обращения: 10.04.2012)
7. Религиозная идентичность и воцерковленность [Электронный ресурс]. URL: <http://bd.fom.ru/report/map/d081623> (дата обращения: 10.04.2013).
8. Роль церкви в жизни России [Электронный ресурс]. URL: http://wciom.ru/zh/print_q.php?s_id=557&q_id=40097&date=31.08.2008 (дата обращения: 10.04.2013).
9. Тимофеев М.Ю. Нациосфера: Опыт анализа семиосферы наций. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2005. 279 с.
10. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? Часть 1 / Ю. Хабермас // Российская философская газета. – 2008. – № 4 (18). Апрель. – С. 1–2.

DMITRY ANATOLIEVICH TSYPLAKOV Russia, Novosibirsk, Chair of Philosophy of the Department of Philosophy, Novosibirsk State University

Cultural code» in post-secular Russia

Keywords: nationality, cultural code, post-secular situation

In this paper it is provided the analysis of changes in the formation of national identity in postsecular Russia. National self-consciousness indirectly linked to self-identification. Social values are the intermediate link between national identity and self-consciousness. Thus the journalistic notion "national cultural code" can be understood in philosophical literature.

УДК 1.008

*М.Ю. Ширманова **

Проблемы самосознания русской культуры в эпоху цивилизационного конфликта в современной России

Ключевые слова: Самосознание; духовное здоровье русского народа; традиционная и инновационная культура.

Аннотация. Статья посвящена исследованию проблем и условий русского национального самосознания в эпоху культурно-цивилизационного конфликта в современной России. В ней рассматриваются те опасности и деструкции, которые угрожают целостности, самобытности духовной жизни и духовному здоровью русского народа.

Современный период истории России без сомнения можно назвать культурно-цивилизационной трансформацией, чреватой угрозой цивилизационного конфликта или даже культурно-цивилизационного слома.

Рассматривая содержание и тенденции становления культурного пространства современной России, следует указать на его основные тенденции: это подчинение культуры России стандартам западной цивилизации и либерально-рыночной идеологии и возможность её развития на основе сохранения и возрождения традиционных для России ценностей, искони принимаемых и чтимых народами России. Традиционные ценности культуры России основываются в первую очередь на религиозных духовных ценностях, идеалах и идеях Православия и русской культуры, которыми искони жил и живёт русский народ – самый многочисленный и государствообразующий народ России. Направленность развития культуры России в будущем будет определяться многими факторами, прежде всего освобождением от внешней зависимости, учетом самобытности России и опытом ее исторического и культурного развития.

В отсутствии ясно выраженной и сформулированной национальной идеи России либеральная идеология современного российского государства подчиняет культурное и экономическое развитие современной России целям и задачам глобализации. Идеологическое выражение и обеспечение процесса объединения мира на основании установления единой для всего мира систе-

*Марина Юрьевна Ширманова, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии социально-теологического факультета НИУ «БелГУ» (РФ, Белгород), e-mail: Shirmanova@bsu.edu.ru.

мы производства, обмена, распределения средств жизнеобеспечения, направлено на создание системы управления объединённым человечеством из единого центра и выражает экономические и властные интересы этого центра. В духовном плане идеология глобализма, прикрываясь идеями и ценностями объединения человечества в единое мировое сообщество, мировое гражданское общество, готова пожертвовать духовной свободой, здравым смыслом, самобытностью и самодеятельностью, национальной идентичностью и укорененностью личности и народов ради так называемого всеобщего мирового благополучия, комфорта, безопасности, сытости, а на самом деле ради востребования и алчности вненациональных властных элит.

В рамках глобализационного проекта создается новое ценностно-смысловое поле уже мировой, вненациональной глобальной культуры. Оно направлено в первую очередь на то, чтобы заменить в сознании личности традиционные ценности здравого смысла, духовной свободы и достоинства личности, самодеятельности и самообладания, тысячелетиями создаваемые органической жизнедеятельностью человечества и хранимые национальными языками, традициями, религиями на индивидуалистические и гедонистические ценности нового мирового порядка. Представления об этих ценностях внедряются в сознание и бессознательное людей в первую очередь при помощи СМИ, Интернета, школьного образования и соответствующих методов экономического и государственного управления.

Распространение и внедрение в постсоветской России ценностей демократической и либеральной идеологии, идей и принципов идеологии толерантности и плюрализма связано с изменением традиционного для русской духовной культуры смыслового содержания её концептов истины, правды, добра, любви, свободы, милосердия, сострадания, православия, самодержавия, соборности, укоренённых в онтологических основаниях православной веры в Бога-Троицу. В этой ситуации особенно важными и актуальными становятся проблемы самосознания русских, русской культуры соответственно их духовному и историческому достоинству и призванию, осознания тех опасностей и деструкций, которые угрожают целостности, самобытности духовной жизни и духовному здоровью русского народа.

Лексическая сторона духовной культуры любого народа и общества включает такие слова, как Бог, добро, зло, грех, порок, любовь, благо, свобода, нравственность, правда, праведность, совершенство. Однако смысловое содержание, вкладываемое в эти слова употребляющими их людьми, весьма различно. Оно определяется ценностными основаниями мировоззрения человека, эти слова употребляющего. Свобода духовного выбора и право на самоопределение, лежащие в основании ценностного содержания мировоззрения человека, и определяют то ценностно-смысловое поле его личной духовной культуры, в свете которого он воспринимает, понимает и употребляют те или иные слова и осмысливает концепты культуры.

Следует отметить, что употребление человеком таких слов как Бог, добро, благо, спасение, совершенство совсем не означает, что понятиям, выражаемым этими словами, будет придаваться онтологический, сотериологи-

ческий, т.е. истинный смысл. Зачастую этим словам придаются значения, уходящие своими корнями в гедонистические, прагматические, утилитарные ценностные основания. Особенно это характерно для современной духовной культуры, которая развивается на основе либерального мировоззрения и называет себя инновационной.

Начиная с критики и извращения смыслового содержания концептов традиционной русской культуры, которое было внесено и навязано русскому народу тоталитарной коммунистической атеистической идеологией и практикой коммунистического воспитания, либеральное сознание приходит к отвержению идеи абсолютной Истины и абсолютных ценностей как якобы не соответствующей демократическим принципам личностного и культурного равенства, справедливости, понимания, взаимоуважения, бесконфликтности сосуществования различных культур, так называемого мультикультурализма.

Однако, отвергая идею абсолютных ценностей и абсолютной истины, на основании приписывания им стремления к духовному, культурному и социальному доминированию и превосходству, либеральная идеология толерантности и плюрализма приводит к подавлению идеи абсолютных ценностей и практики жизни согласно этим ценностям. Практически устанавливается запрет на их исповедание и манифестацию в социальной жизнедеятельности признающей их личности. Происходит принуждение к отказу от традиционного для русской культуры духовно-нравственного смысла её концептов и внедрение в ценностно-смысловое поле русской культуры чуждых ему смыслов и ценностей. Тем самым идеология толерантности и плюрализма, формально утверждая терпимость к инакомыслию, сама приходит к духовному диктату и насилию, истолковывая принципы терпимости и плюрализм в свою пользу. Культура, которая может быть создана на основе идеи утверждения равнокачественности взаимоисключающих мировоззренческих систем, на основании принципов идеологии толерантности и плюрализма, понимаемых как культурные, духовные ценности, несёт прямую угрозу культуре традиционной, которая претендует на обретение абсолютного добра и правды как познания абсолютной истины. Отвержение идеи абсолютной истины, связанной с верой в Бога и Его промысел по отношению к человеку, как высшей ценности традиционной русской культуры, является сущностью культуры, которая называет себя инновационной.

Главной особенностью этой культуры является стремление человека в социальному и духовному творчеству, основанному на гуманистических и гедонистических ценностях, толкуемых и понимаемых разумом, ориентированным на реализацию так называемых инновационных ценностей. Главной особенностью инновационных ценностей является их свобода от ценностей традиционных, в первую очередь от ценностей религиозных: веры в Бога и загробную вечную жизнь, представлений о грехе как испорченности человеческой природы, и, следовательно, спасения от греха и страстей, покаяния, смирения, любви, следование воле Божией о человеке.

Инновационная и традиционная культуры при наличии общих лексических средств, означающих и выражающих их ценности и смыслы, наполняют

соответствующие одинаковые слова различным смыслом и значениями. Добро, зло, благо, любовь, свобода, правда, ложь. Значение этих слов в традиционной и инновационной культуре наполняется различным смысловым и ценностным содержанием.

В общественной жизни современной России мы имеем дело с концептуально-идеологическим вектором влияния инновационной культуры, который не совместим с традиционно сложившимися в русской духовной культуре и определяющими её лицо и сущность ценностями абсолютной истины и абсолютного добра как жизни в благодати Святой Троицы.

В культурном поле современной России осуществляется попытка замены идей и ценностей русского культурно-цивилизационного типа новым типом, чуждым для русского, который можно было бы назвать российским, или россиянским – производным от слова «россиянцы» (по аналогии со словами «американцы», «африканцы»), означающего всё население, живущее на территории Российской Федерации.

В качестве основных признаков россиянского культурно-цивилизационного типа можно указать следующие. Это ярко выраженные гедонизм, прагматизм и утилитаризм. Отказ от абсолютных истины и добра и оправдание зла и лжи в их традиционном понимании. Создание видимости подлинного добра и свободы посредством маскировки гедонистического эгоизма под свободу самовыражения личности. Формирование новой общности людей – россиян, или россиянцев, людей, составляющих денационализированное население территории Российской Федерации. Создание нового языка – российского, или россиянского, который был бы свободен от смыслов и значений традиционной русской религиозно-национальной идентичности и самосознания русской культуры, от ценностно-смыслового содержания слов и концептов традиционной русской культуры, имеющих онтологические живые основания личностной самобытности и самоорганизации.

Проникновение в культурно-идеологическое пространство современной России идей, ценностей идеологии глобализма, приводит к тому, что в жизнедеятельности и образе жизни граждан России появляются соответствующие черты, имеющие общие мировоззренческие основания и ценностно-смысловое содержание. Это позволяет говорить о возникновении в современной России культуры (или субкультуры) глобализма, или г-культуры. Смысл и содержание понятия г-культура определяются наличием в жизни современного общества класса феноменов, связанных с деятельностью людей, направленной на преобразование природного, социального и духовного мира человека на основе идей и ценностей глобализма, гедонизма, гламура, понимаемого как очарование, обаяние, колдовство, создание видимости, а также маскировка, переодевание (В. Пелевин). Можно сказать, что сущностью г-культуры является гедонистический фетишизм, или фетишизм тщеславия.

По своим ценностно-мировоззренческим основаниям и содержанию г-культура противостоит культуре традиционной, основанной на передаче, трансляции фундаментальных смыслов и ценностей, основанных на религи-

озном духовном опыте мировых, или традиционных религий, и являющихся производными от этого опыта. Для русской культуры такой религией является Православие. Этот опыт аккумулируется, выражается и передаётся в таких концептах культуры как Бог, добро, благо, правда, истина, любовь, свобода, зло, грех, порок, сострадание. Религиозный духовный опыт, определяющий и наполняющий смысловое содержание этих слов, понятий, концептов, позволяет говорить об этом смысловом содержании как об истинном, живом, или простом, т.е. основанном на абсолютной Истине Божественного безусловно-беспредпосылочного безотносительного бытия. Истинный, живой, или простой смысл вещей, понятий, значений слов открывается как здравый смысл уму простому, целостному, живому.

Так, в истинном, или простом смысле слово благо означает живую силу славы Божией, или благодать; слово любовь – дар жизни, благодарение, поддержка человеком другого человека в совместном в обретении духовной свободы, т.е. любовь к ближнему как к себе самому, слово правда – знание основ, истоков жизни, слово свобода – свободу от греха и страстей, бесстрастие, духовное равновесие.

Г-культура, не отвергая концепты традиционной культуры, переозначает слова, их означающие и выражающие, меняет смысловое содержание этих концептов. Так, слово любовь в г-культуре всё в большей степени начинает обозначать состояние влюблённости, страстной привязанности к её объекту или физиологический акт, связанный с деторождением, который в первую очередь должен доставить удовольствие, понимаемое как высшее благо. Слово правда – точную информацию о каком-либо факте (Например, вопрос: Это правда, что Вы ударили тещу ногой? Ответ: Да, это правда.) Слово свобода означает вседозволенность и беспрепятственность в осуществлении различных человеческих желаний, и в первую очередь желания получения всевозможных удовольствий.

Согласно вышеизложенному, концепт современной культуры «общечеловеческие ценности» в традиционной и в г-культуре наполняется разным смыслом и содержанием.

В традиционном смысле под общечеловеческими ценностями будут пониматься благодать, сила Божественного присутствия в человеке, совесть и любовь как дар жизни, вечная жизнь.

В г-культуре под общечеловеческими ценностями будут пониматься различные психофизиологические процессы, связанные с переживанием всевозможных удовольствий и избеганием страданий.

По сути, смысловое содержание концептов г-культуры характеризуется отказом от правды, понимаемой как совершенство жизни в Абсолютной Истине и знание основ, источника жизни, т.е. является ложным, не-правдивым. Можно предположить, что этимология слов ложь, ложный восходит к слову сложный, не-простой, что означает отсутствие, утрату простоты и свободы безусловной безотносительной живой силы славы Божией. Таким образом, через деонтологизацию русского языка в г-культуре происходит расчеловечивание человека, обессиливание его духа. Свобода духа, самообладание

подменяются свободой-вседозволенностью, т.е. властью инстинкта и страстей. Сущность человека биологизируется. Глубина и многообразие человеческого бытия сводятся к его биологической и социальной составляющим.

Ложный смысл концептов культуры в г-культуре определяется её ценностно-мировоззренческими основаниями, отвергающими Абсолютную Истину и оправдывающими ложь, понимаемую как отказ от духовного, онтологического достоинства человека в пользу свободы инстинкта, чувственных наслаждений и страстей, получения удовольствий, понимаемых как высшее благо. Духовная составляющая человеческой личности в г-культуре не принимается в расчёт, выносится за скобки или понимается ложно, когда комплекс неполной ценности становится нормой жизни, а её главной движущей силой становится тщеславие, неизбежно сохраняющееся, усиливающееся и культивируемое в душе человека при его отказе от Абсолютной Истины.

По сути, г-культура поощряет грех, даёт согласие и официальное разрешение на него, маскируя этот факт созданием видимости подлинных добра и свободы. Г-культура направлена на подавление духа и расчеловечивание человека через создание его ложного образа, в котором болезнь выдаётся за норму, а ложь — за правду.

Главной целью создания и навязывания нового языка г-культуры и изменение смыслового содержания концептов традиционной русской культуры является разрушение традиционной религиозно-национальной идентичности и самосознания граждан России, в первую очередь русских как коренного государствообразующего народа России. Создание нового языка и ценностно-смыслового поля г-культуры направлено также на стирание различий между безусловным добром и добром относительным, уравнивание их перед лицом «плюрализма», «толерантности» и «политкорректности» — идолов новой мировой религии и средств духовного насилия идеологии гедонизма над живой совестью и здравым смыслом людей. Через деструкцию русского живого языка формируется новый тип рациональности и культурно-исторического самоопределения русского человека, освобождённый от укоренённости в онтологических глубинах личностного бытия и преемственно-историческом наследии русской культуры. Это делает личность беззащитной перед всевозможными манипулятивными технологиями, ориентирующих её не на самостоятельное осмысление происходящего, а на концептуально-идеологически запрограммированное реагирование согласно внедряемым либерально-гедонистическим ценностям, смыслам, концепциям, установкам, стереотипам эмоциональности и шаблонам поведения. Формирующаяся через переоценку и переозначение старых слов лексика российского языка как основы ментальности российского типа г-культуры направлена на устранение возможности различения истинного добра и зла, достойного и недостойного, здорового и больного, на оправдание лжи и создание видимости истинных добра и правды там, где их нет.

В христианской традиции факт наличия явлений культуры, имеющих ложное ценностно-смысловое содержание и направленность, выражается библейскими высказываниями: «Мир во зле лежит» (1 Ин. 5, 19) и «Всяк че-

ловек – ложь» (Пс. 115, 2). Это означает, что когда концентрация желаний и поступков людей, имеющих греховное содержание, достигает высокой степени, это начинает определять главный вектор движения как жизни отдельного человека, так и больших групп людей, в том числе и всего общества. Этот факт и выражается понятием г-культуры как культуры греха и фетишизации гедонизма. В г-культуре происходит эксплуатация и культивирование греха и человеческих страстей для реализации целей и задач человеческой жизнедеятельности, экономической и политической в первую очередь.

Маскировка ложной сущности г-культуры, создание видимости добра и свободы и попытки оправдания лжи и девиаций человеческой жизни и поведения не меняет сущности г-культуры как культуры не-правды, т.е. культуры ложной, основанной на культивировании гедонизма и связанных с ним человеческих страстей. Таким образом, в культурном поле современной России осуществляется попытка подмены идей и ценностей русского культурно-цивилизационного типа новым культурно-цивилизационным типом, чуждым для русского, типом г-культуры, который в культурно-идеологической и политической ситуации современной Российской Федерации можно было бы назвать российским, или россиянским типом г-культуры.

В сложившейся ситуации особую значимость приобретают осознание явлений, тенденций и сущности г-культуры, культурно-национальная, историческая, духовная самоидентификация русских, их творческая сознательная укоренённость в онтологических основаниях русской культуры. К этим основаниям в первую очередь относятся выражаемые и хранимые в живом русском языке православная личная вера, знание вероучительных идей и живого духовного опыта богообщения и богопознания Православия, на основании которых строится ценностно-смысловое поле русской культуры и осуществляется культурное творчество её субъектов.

MARINA Y. SHIRMANOVA. Ph.D., assistant professor of theology, social and theological faculty of NIU "BSU", Belgorod, Russia

Problems of Russian cultural identity in the era of civilizational conflict in modern Russia
Self-awareness, spiritual health of the Russian people, the traditional and the innovative culture.

The article investigates the problems and conditions of Russian national identity in an era of cultural and civilizational conflict in modern Russia. It discusses the dangers and destruction that threaten the integrity and identity of the spiritual life and spiritual health of the Russian people.

Раздел 2
**Н.В. СТАНКЕВИЧ КАК ЗНАКОВАЯ ФИГУРА
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ**

УДК 101.9

*И.Н. Сиземская**

«Он был нашей гордостью и надеждой». О Николае Станкевиче

Ключевые слова. Философия, просвещение, гуманитарное знание, национальное самосознание, искусство, художественное творчество, эстетический гуманизм, разум и воля, исторический прогресс

Аннотация. В статье рассматривается деятельность Станкевича в качестве руководителя философско-литературного кружка, оказавшего значительное влияние на развитие национального самосознания российского общества первой трети XIX века. Особое внимание автор уделяет философско-историческим взглядам мыслителя, его интерпретации взаимосвязи философии с гуманитарным знанием, роли философии в развитии художественного творчества.

Чтобы понять историческую значимость фигуры Н.В.Станкевича, в 27 лет ушедшего из жизни и оставившего после себя не очень большое наследие – три десятка стихотворений, историческую трагедию «Скопин-Шуйский» и несколько рукописных набросков для статей философского характера, надо учитывать особенности духовно-интеллектуальной ситуации его времени, т.е. 30-х-40-х годов XIX века. Это была эпоха «возбуждённости умственных интересов» (Герцен), нового этапа российского Просвещения, развившегося на базе роста национального самосознания, активизированного войной 1812-1814 года, непосредственным знакомством российского общества с европейскими образом жизни, культурой и общественно-философской мыслью. Для отечественных интеллектуалов открылись широкие возможности непосредственно окунуться в духовную атмосферу Европы, дополнить полученное образование стажировками в её старейших университетах, ознакомиться с новейшими философскими идеями – Шеллинга, Фихте, Канта, Гегеля. Это бесспорно влияло на утверждавшийся способ философствования, порой ученический и потому отличавшийся тяготением к свободному изложению своих взглядов в жанре публицистики и литературной критики, на направленность разработки классической философской проблематики, на интерес, иногда излишне пристрастный, к собственно российским вопросам, окрашенный желанием объяснить отношение России к Европе и её место в европейской истории. Можно сказать, что сила воздействия усвоенных западных идей выражалась не только в том, что они «вели за собой», а и в том, что побуждали к собственным изысканиям, которые преломлялись через призму потребностей жизни своей страны. – И уже по одному тому осу-

* Сиземская Ирина Николаевна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН (РФ, Москва); e-mail: sizemskaya@mail.ru.

ществлялись в новаторском ключе. В общем, ученики очень быстро определили вехи собственного пути интеллектуального развития.

Важнейшей составляющей усвоения западноевропейских идей молодыми умами стал рост национального самосознания, поставивший проблему выработки внутренних смыслов (политических, культурных, исторических) развития России. Как вспоминал П.В.Анненков, русский общественный мир как бы проснулся, «внезапно почувствовал невозможность жить в том растерянном умственном и нравственном положении, в каком оставался дотоле. Общество уже не слушало приглашения отдаться просто течению событий и молча плыть за ними, не спрашивая, куда несёт его ветер» [1, с.216]. Пробуждённое к мысли новое поколение принялось искать основания разумного, европейски-цивилизованного существования при сохранении своей национальной идентичности. Всеобщим становится признание, что «мы излишне смиренны в мыслях о народном нашем достоинстве» (Карамзин). Более того, утверждается концептуально оформленная любомудрами (Д.В. Веневитиновым, В.Ф. Одоевским, И.В. Киреевским), мысль о том, что Россия может быть связующим звеном между дряхлеющим Западом и просыпающимся к жизни Востоком, что, участь на чужом опыте, Россия способна дать ответы на вопросы, выстраданные и поставленные народами, возглавлявшими до сих пор исторический процесс. Даже П.Я. Чаадаев, автор эпатазирующего «Философического письма», обосновывающего идею, что всемирное воспитание как бы обошло Россию стороной, писал в 1835 году И.С. Тургеневу: «Россия, если только она уразумеет своё призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она рне имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы»[4, с.377].

На этом культурном фоне, и во многом инициированный им, сформировался новый, соответствующий времени, субъект национального самосознания. Им стало российское «образованное меньшинство» (Герцен). Именно оно сделало для России то, без чего невозможно появление *рефлектирующего субъекта национальной идеи*, т.е. развитие национального самосознания на уровне *социально-культурной задачи времени*. Начала формироваться та национальная идентичность, основанием которой является осознание своей принадлежности не только к своей культуре, но одновременно к истории и культуре всего человечества, иными словами, *позитивное самосознание нации*, при котором индивидуальное находит адекватные своим особенностям формы жизни во множестве, в общечеловеческом. Национальное самосознание переходило на новый виток развития: стало прорисовываться осознание принадлежности к своей нации как достойной и соравной европейской цивилизованности. В это, значимое для истории отечественной культуры время, философия приняла на себя роль глашатая и проводника национальных ценностей. Сложилось убеждение, что Россия найдёт свой залог самостоятельности в философии. Её интеллектуальными средствами в общественном сознании, в мировоззрении, в коллективной психологии, в этике повседневного поведения утверждались черты ментальности, определившие национальные особенности русского народа.

Решающую роль в этот период истории отечественной культуры играли литературно-философские кружки. Надо сказать, что российское секулярное философское сообщество существовало по большей части именно посредством кружков. И это не удивительно: устная форма обмена мнениями по разнообразным, в том числе философским, вопросам традиционна для России. Устное творчество, дополнявшееся эпистолярным, выполняло те функции, которые на Западе обычно исходили от философских трактатов, распространявшихся средствами печати. Широко практиковавшееся в середине века (например, известная переписка Ивана Грозного с князем А.Курбским), оно сохранилось и в Новое время, особенно в первой трети XIX века. – Вспомним вошедшие бесценным вкладом в духовно-культурное наследие XIX века «Философические письма» Чаадаева, переписку Т.Н.Грановского, В.Г.Белинского, К.С.Аксакова, М.А.Бакунина, И.А. Герцена, Н.В.Станкевича. В центре эпистолярного жанра были вопросы метафизики, историософии, литературы, которая всегда развивалась в России в тесном союзе с философией. Особенности культурной ситуации первой трети XIX века, сохранившие и приумножившие эту традицию, предмет отдельного разговора. Для нашего анализа важна констатация самого этого факта в качестве особенности эпохи, позволяющей адекватно оценить Н.В.Станкевича как знаковую фигуру своего времени. – Он был организатором и духовным лидером кружка, работа которого вошла в историю российской культуры, а его участники (В.Г.Белинский, Т.Н.Грановский, К.С.Аксаков, Кольцов, И.С.Тургенев, М.А.Бакунин) вписали своим творчеством золотые страницы в её историю. Именно в этом качестве Станкевич приобрёл общественное признание. По оценке современников, кружок, собиравшийся в атмосфере свободного творчества, был не только проводником новейших идей западноевропейской философии, этики и эстетики, что само по себе сыграло положительную роль в развитии отечественной духовной культуры, но и центром, из которого исходило главное умственное течение первой трети XIX века. По словам Герцена, в нём вызрела Россия будущего. Под его влиянием сформировалось замечательное поколение деятелей, умственная и моральная жизнь которых положила начало дальнейшему развитию страны. Через всю свою жизнь это поколение пронесло благодарную память о Станкевиче. Т.Н.Грановский признавал, что никому на свете он не был так обязан, как Станкевичу, что его влияние было «бесконечно и благотворно». Велико было не только интеллектуальное влияние Станкевича, но и влияние его удивительные личностные качества, он был, по оценке Анненкова и многих его современников, живым идеалом правды и чести, нравственной чистоты и гуманности в общении с людьми. Сам о себе он сказал просто:

Я дружбе чистые объятья
От сердца чистого открыл;
Все были мне друзья и братья,
И я всегда им верен был.
(«Утешение»)

Это поэтическое признание может быть эпиграфом ко всей его недолгой жизни.

Кружок Станкевича, возникший после роспуска кружка Любомудров (1826 г.) существовал одновременно с кружком Герцена-Огарёва. Участниками обоих кружков были студенты Московского университета, который начиная с 30-х годов начал играть исключительную роль в духовной жизни России. Появилось студенчество нового типа, воспитанное на лекциях молодых профессоров (М.Г. Павлова, Н.И.Надеждина, С.П.Шевырёва, М.П.Погодина), внёсших в университетское преподавание дух новаторства, сумевших возбудить у своих слушателей интерес к исчезнувшим после 1826 года из учебных курсов вопросам метафизики и историософии. Так, Павлов включал в свой курс по естественнонаучным дисциплинам Введение к философии, Надеждин, читавший теорию и историю изящных искусств, завершал свой курс лекциями по логике; по-новому читал историю Погодин, историю русской словесности Шевырёв. К середине 30-х годов выросло образованное поколение, знакомое с философией Шпенглера, Фихте, Канта, Гегеля, почитавших Гёте, Шиллера, Шекспира. (В.Г.Белинский в течение 1937 года десять раз смотрел шекспировского «Гамлета», воспринимая его монологи, как обращённые лично к нему.). Многие в своём стихотворчестве отдавали дань философской лирике, видя в ней жанр, позволявший в поэтической форме «согласия ума и сердца» ответить на вопросы об устройстве мироздания, о миссии поэта, о роли человека в истории. Вспоминая в 1846 году это время, В.Ф.Одоевский писал, что его юность протекала в эпоху, когда метафизика была общей атмосферой, а у молодого поколения сформировалось отношение к философии, близкое к религиозному. Молодые интеллектуалы не просто интересовались, но жили философскими вопросами.

Кружок Станкевича в отличие от кружка Герцена-Огарёва наследовал проблематику Любомудров. При всех философских увлечениях доминировал интерес к вопросам метафизики и проблеме человека, стремление объяснить смысл человеческого бытия, предназначение человека в истории преобразования мира по пути его духовно-нравственного совершенствования. Но преобладающее направление работы кружка, в отличие от кружка Герцена-Огарёва, нацеленного на социальную проблематику и учения французских утопистов, было связано с изучением немецкой философии – сначала Шпенглера, затем Фихте, на более позднем этапе – Гегеля. Герцен вспоминал: «им не нравилось наше почти исключительно политическое направление, нам не нравилось их почти умозрительное. Они считали нас фрондёрами и французами, мы их сентименталистами и немцами» [2, с.99]/ Но и те, и другие принадлежали к поколению либералов-идеалистов, были «птенцами гнезда Петрова», детьми русского просвещения, испытали влияние идей декабристов. Оба кружка составили основу будущего западничества в российской общественной мысли и литературе (В.Г. Белинский, Т.Н. Грановский, Н.П. Огарёв, И.С. Герцен, В.П. Боткин, И.С. Тургенев, А.П. Анненков.)

Кружок Станкевич сделал то, без чего невозможно развитие национального духа и общественной мысли – он пробудил «мысленное любопыт-

ство». Если говорить о концептуальных основах мировоззрения Станкевича, определивших основные направления его философских поисков, то необходимо отметить следующие моменты.

1. С Н.В.Станкевичем связано дальнейшее развитие школы русского просвещения – идеологии внецерковной интеллигенции (секуляризма), основным принципом которой был эстетический гуманизм. В.В.Зеньковский, характеризуя это направление, подчёркивал, что всем его представителям было свойственно чувство ответственности за отечественную историю и искание путей к активному вмешательству в её ход.

2. Жизнь в целом, считал Станкевич, сопряжена с Разумением. Поэтому человек как венец всего существующего не потерял в бесконечности её творений, он может возвышаться над видимым, *восходить* к Разумению, познавая его законы и провидя его цели [3, с.150-151]. Таков путь воли жизни, которая потому есть одновременно и свобода, и необходимость. – Но если жизнь человеческая есть Разум и Воля, то она есть и Чувство, а значит жизнь человеческого рода есть *воспитание*. Суть же последнего связана с движением по пути развития свойственного человеческой природе «предчувствия чего-то высшего», с которого начинается становление и развитие человека как духовного существа.

3. На путях секуляризма, обоснования независимой автономии мысли, важнейшей идеей стала вера в силу философской рефлексии. Станкевич придавал философии решающее значение в развитии познания, считая её не наукой в ряду других наук, а важнейшим их основанием, поскольку философия, не решая всех важнейших вопросов, *приближает* к их решению, указывает человеку цель жизни и путь к этой цели, – «*расширяет ум его*». На этом концептуальном основании, продолжая обозначенное Любомудрами направление, он строит своё обоснование *целостности восприятия мира* – мысль, сыгравшая значимую роль в развитии отечественного гуманизма.

4. Разделяя увлечения своего поколения философией Шеллинга, который рассматривал художественное творчество как высшую форму знания, Станкевич отводил исключительную роль в познании мира искусству. В набросках к статье «Об отношении философии и искусства» он писал, что искусство всегда живёт в неразрывной связи с Духом и переживает с ним его судьбы [3, с.174]. Именно поэтому оно (в частности историческое превалирование его отдельных форм – архитектуры, скульптуры, живописи) всегда соответствует своему времени, совпадая с историческими этапами духовного развития человечества. Поэзии в жанре философской лирики Станкевич, выражая общее отношение к ней, царившее в среде философствующей молодёжи 20-х – 30-х годов, придавал особое значение. Вслед за Любомудрами, считавшими, что «философия есть истинная поэзия» (Веневитинов), он утверждал, что мысль и поэтическое творчество, находясь в гармонии, являются выразительницами всеобщности человеческого духа. Станкевич никогда не был исключительно философом, занимающимся отвлечёнными умозритель-

ными построениями, так же как не был почитателем искусства пренебрегающим философской рефлексией. – Он был *дома* во всех этих сферах и пребывал в них как будто с равной свободой.

5. Н.В.Станкевич был из поколения последних романтиков: он считал, что в мире властвует «премудрая благодать». Следуя исходным концептам фихтеанской философии (идее личности), он признавал значимость нравственных принципов в устройстве мироздания. Позже это признание вызовет повышенный интерес к философской публицистике и найдёт выражение в обосновании принципа «переход мысли в действие» в качестве нормы социального поведения, ориентированного на переустройство мира. К Станкевичу, как замечал Зеньковский, восходит то тяготение к «панморализму», которое с исключительной силой прозвучит в русской общественной мысли позже (у Л.Н.Толстого и Н.К.Михайловского). Основанием этого тяготения было соединение веры в прогресс (в торжество справедливости) с поклонением красоте и искусству, передавшей российской интеллигенции тот оптимизм и действенный идеализм, который на долгие годы станет её генетическим кодом.

Подводя итог, ещё раз отметим: историческое значение Станкевича, в лице которого отечественная философия потеряла одарённого, яркого мыслителя, велико тем, что он был духовным лидером поколения, оставившего яркий след в культуре России XIX века. Его философские изыскания, как и его влияние на общество, остаются сегодня непреложным основанием для адекватного истолкования истории российской общественной мысли.

Литература

1. Анненков П.В. Литературные воспоминания. М.: Госиздат художественной литературы, 1960. С.265.

2. Герцен А.И. Былое и думы //Герцен А.И. Собрание сочинений в восьми томах. Библиотека «Огонёк». Т.5. М.: Издательство «Правда», 1975. С.383

3. Станкевич Н.В. Стихотворения. – Трагедия. – Проза. М.: Типография и словолитня О.О.Гербека. 1890. С.245.

4. Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1989. С.655.

I.N. SZEMSKAYA Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Sector of Social Philosophy, Ph.D., Chief Scientific Officer.

N.V.Stankevich: "He was our pride and hope."

Abstract. The article reviews the activities of Stankevich as head of philosophical and literary club, which has had a significant impact on the development of national self-consciousness of the Russian society in the first third of the XIX century. Particular attention is paid to the philosophical and historical views of the thinker, his interpretation of the relationship with the philosophy of the humanities, the role of philosophy in the development of artistic creativity. Keywords. Philosophy, education, humanities, national identity, art, artistic, aesthetic humanism, reason and will, historical progress.

Николай Станкевич в кругу немецкой философии

Ключевые слова: Н. Станкевич; стереотипы в русской философии; немецкая философия в неакадемической среде.

Аннотация. В статье пересматривается ряд традиционных трактовок о Станкевиче-шеллингянце, Станкевиче-западнике. Станкевич не является сложившимся философом. Подобно многим представителям интеллектуальной молодежи ему было свойственно ценностно-прикладное отношение к философии и ее романтизация.

Имя Николая Станкевича не исчезло из истории русской интеллектуальной культуры вопреки очевидной логике: он, по выражению Герцена, «человек праздный» [3, с. 350], не создал практически ничего стоящего. Тем не менее такие знаковые фигуры, как Виссарион Белинский, Михаил Бакунин, Тимофей Грановский, столь различные между собой, признавались, что своим становлением они обязаны Станкевичу. Ситуация не такая уж и редкая: Станкевич, уступавший многим в способности самореализации, являлся наставником, обладавшим исключительным авторитетом. М.А. Бакунин пытался объяснить существо дела с помощью иррационального понятия «сокровенное бытие». Возможно, он был ближе всех к истине, когда о Станкевиче написал так: «Это была истинно гениальная натура: великий разум сочетался у него с великим сердцем. И, однако, этот человек ничего не сделал, ничего не написал, что могло бы сохранить его имя в истории. /.../ Его сокровенное бытие *полностью* проявилось прежде всего в отношениях с друзьями. А затем со всеми теми, кто имел счастье сблизиться с ним» [2, с. 437, прим.].

Феномен Станкевича дает основание рассмотреть особенную ситуацию, когда безусловная репутация исторической личности объясняется исключительно свойствами самой этой личности, а не приписываемыми ей заслугами. Однако историография Станкевича представляет собой пример того, как воплощаются лучшие побуждения поднять интеллектуальную значимость русской философии вообще и периода 30-х гг. в частности. То, что сделал П.Н. Сакулин в отношении Любомудров, то же проделал Иванов-Разумник в отношении Станкевича, явив его как зрелого шеллингянца. Но поскольку на основе писем Станкевича (единственного источника изучения его философских взглядов) невозможно продуктивно развивать начатое, то Станкевич чаще проходит статистом в обязательных для описания 1830-х гг. упоминаниях кружка Станкевича. Ситуация со Станкевичем иллюстрирует стародавнее и закоснелое положение дел в русской философии, когда заслуги вроде бы есть, и они подтверждаются цитатами, но при этом как-то обходится проблема вписанности мыслителя в европейский философский контекст и

* Щербатова Ирина Федоровна, Институт философии РАН (РФ, Москва), кандидат философских наук; e-mail: ir.rius@gmail.com.

неясным остается его место в нем, поскольку речь-то идет вещах общекультурного порядка.

Исходным положением данной работы является утверждение, что за устойчивыми формулами, такими как «Станкевич русский философ, шеллингианец (или гегельянец)», «кружок Станкевича», «Станкевич западник», скрываются не объективные характеристики, а устаревшие титулы, какое-то время соответствовавшие прежним историко-философским предпочтениям или интеллектуальной конкуренции. Избавление от мифов и присущих русской философии штампов, рассмотрение Станкевича в соответствии с реалистической картиной событий не только не умаляет его значимости, но позволяет выявить уникальность феномена. Юбилей Станкевича – хороший повод не столько в очередной раз подвергнуть реставрации его взгляды, что на самом деле для истории философии не представляет ценностного знания, потому что дальше ученичества Станкевич, к сожалению, не пошел, сколько взглянуть на проблемы, которые встают в связи с изучением особенностей восприятия западной философии и ее адаптации в русской неакадемической среде.

Жизнь Николая Станкевича, человека огромного личного обаяния, принадлежит десятилетию (в 1830 г. он поступил в университет, в 1840 г. умер), в течение которого были заложены основы многих вещей, определивших впоследствии весь драматизм развития российской идейной сферы. Еще впереди драма раскола друзей на западников и славянофилов, но оформляются фланги: с продуманной концепцией выступили представители официальной идеологии; с другой стороны, произошло проникновение социалистической идеи в русский общественно-политический дискурс. К этим двум процессам Станкевич не имеет отношения – они его не заинтересовали. Мимо него прошло и оформление русского мессианства, близкого по идейной направленности как славянофилам, так и некоторым западникам. По письмам видно, что Станкевич был аполитичен. В «Воспоминания студентства» К. Аксаков указал на филологическую, эстетическую и этическую направленность кружка Станкевича, отметив «отрицательный» вектор дискуссий. Вряд ли это была политика. Студентов-филологов раздражала официальная патриотическая фразеология, определившая искусственность и низкий эстетический уровень художественной литературы. Воспоминания Аксакова позволяют уточнить слова Герцена о философской направленности кружка Станкевича: скорее, в университете Станкевич возглавлял литературно-эстетический кружок, а его философичность, которую не стоит переоценивать, сводилась к обсуждению вопросов эстетики. В университете на Станкевича серьезно повлияли лекции по эстетике проф. Н.И. Надеждина, так что на выходе он большой эстет и театрал, при этом романтик, человек чувства и настроения. Углубленное изучение философских текстов немецких философов характерно для более позднего времени, когда кружок Станкевича имел в основном уже другой состав, да и собственно не был в полном смысле «кружком». Характерно, что в зависимости от «точки отсчета» в интеллектуальной истории России 1830-х гг. наряду с кружком Станкевича упоминают-

ся кружок Бакунина и кружок Белинского, хотя подчас речь идет об одних и тех же персонажах. Подобная «расслабленность» терминологии лишь провоцирует отношение к 30-м гг. XIX в. как некому в содержательном плане дилетантскому периоду. Эту ситуацию в последнее время исправляют главным образом филологи; я имею в виду прежде всего работы А.Л. Зорина.

Уточнения требует и причисление Станкевича к западникам. Например, Иванов–Разумник назвал Станкевича первым западником [4, с. 242-243], с тех пор это стало общим местом, что неверно по существу, так как его письма не дают материала, который бы позволил делать какие-либо определенные выводы на этот счет. Неверно и по формальной причине – Станкевич не дожил до легендарного, описанного Герценом размежевания. В русистике сложилась давняя традиция: «Былое и думы» Герцена относительно событий 30-40-х гг. XIX в. воспринимаются как один из наиболее репрезентативных источников, тогда как это в первую очередь художественный текст и текст (как и любой мемуар) во многом пристрастный. Однако в силу того, что воспоминания Герцена воспринимаются даже не как апокриф, а как канонический текст, некоторые вещи в первоизданном виде переходят в научную литературу как рабочий инструментарий. Это касается и известной мифологемы о разделении культурного общества на западников и славянофилов, которая благополучно дожила до наших дней, несмотря на то, что в содержательном плане совершенно устарела. Дефиниция «западник» не содержит «табуированного кода» ни по политико-правовым предпочтениям рассматриваемой фигуры, ни по социальными, ни по каким иным – на ней можно строить весьма аморфные предположения об общей прозападной направленности взглядов той или иной личности, давно уже непригодные для современного научного исследования. Это как раз тот случай, о котором говорил В.А. Куренной, а именно что в современном дискурсе используются ретро-терминология, соответственно это уже не современный дискурс, а его имитация. «Произошла, – пишет В. Куренной, – невиданная по своим масштабам архаизация интеллектуальных конструктов и практик в целом. Интеллектуальный горизонт нашего времени буквально загроможден останками прошлых и фрагментами инакультурных концептуальных средств и дискурсов» [5, с. 10]. Кажется, в отношении истории русской философии это особенно актуально.

С середины 30-х гг. эстетика и немецкая философия (прежде всего шеллингизм) представляют основной круг интересов Станкевича и поле для его самореализации и самопознания. «Шеллинг и так уже составил часть моей жизни; никакая мировая мысль не приходит мне иначе в голову, как в связи с его системою» [8, с. 136], – признавался он. При обсуждении темы Станкевич и немецкая философия привычным уже стало некоторое допущение, когда молодых людей, самостоятельно осваивающих тех или иных немецких философов, пытаются выдавать за шеллингянцев, либо гегельянцев, а то и кантианцев. В случае со Станкевичем это наиболее очевидно. Станкевич не был шеллингянец в строгом смысле этого понятия, так как не был пишущим философом, не развивал этого направления, не преподавал, не

принадлежал к университетской или академической школе. Но Станкевич был, безусловно, шеллингианцем, потому что органично воспринял философию Шеллинга и смотрел на природу и человека сквозь призму этой системы. Герцен назвал его первым гегельянцем в России [3, с. 350], что не совсем точно. Станкевич не был гегельянцем, но он одним из первых обратил внимание русской публики на Гегеля. В № 13-15 «Телескопа» за 1835 г. был помещен перевод Станкевича статьи Г. Вилльма «Опыт о философии Гегеля», что не осталось незамеченным и способствовало росту популярности философии Гегеля в России. С самого начала для Станкевича, возможно, более чем для кого бы то ни было, ясна была ценность философии вообще. «Философия не есть наука в ряду наук, но высочайшая из всех, служащая им основанием, душою, целью» [8, с. 151]. Если он, в отличие от академической среды, воспринимал философию вне теоретического контекста, то таково было свойство его интеллектуальной среды. В кругу своих друзей Станкевич являлся самым горячим защитником и пропагандистом философии, призывая Бакунина, Я.М. Неверова, В.П. Боткина и особенно Грановского изучать философию. Последнего он убеждал в том, что вне объединяющей идеи невозможно изучение истории¹. Он писал о Грановском: «Ему нужно больше умузрения» [8, с. 147].

При всем понимании значения философии в постижении мира, «личные» отношения Станкевича с философией не были простыми. В письмах Бакунину он признавался, что Гегель давался ему мучительно трудно. Изучение немецкой философии, в которое они с Бакуниным с жаром погрузились в прекрасные летние вечера 1835 г. в Премухино, уже осенью пришлось прекратить – болезнь Станкевича была в той форме, когда невероятно тяжело давалось интеллектуальное напряжение². Но не только это: Станкевичу претил сам стиль философских умозрений Гегеля, не способствующий искомой гармонии. В одном из последних писем В.П. Боткину (февраль 1839 г.) он описывает свои страдания от соприкосновения с сухой, отвлеченной логикой Гегеля: «Мышление требует покоя, душевной гармонии; мысль должна возвращаться в свою целость, набираться сил в наслаждении искусством в действительном мире. Боже мой! Как сухи и бесполезны нелепые, беспокойные, отвлеченные занятия! .../ трудно и невозможно начинать изучение философии широкою логикою Гегеля в 3-х частях, наполненную множеством рефлексий» [8, с. 202]. При этом «конкретные формы философии» по-прежнему рассматривались им в связи с формированием личности, и в этом виделась их ценность [8, с.203].

¹ «Твой предмет – жизнь человеческая, ищи же в этом человечестве образа божия, но прежде готовься трудными испытаниями – займись философией!». – В кн.: Станкевич Н.В. Избранное. С.141.

² «Моя головная боль чаще возвращается, и я худо сплю, сухие формулы, непонятные днем, оставленные с досадою, представляются мне в бреду и, при малейшей тяжести в голове я буду бросать Канта к черту, иначе – расстрою себя навсегда. .../ Всего досаднее, что меня останавливает не глубина идей, а сбивчивость многих терминов и недостаток сведений психологических, которые предполагает «Критика чистого разума». «Я давно уж не читаю Канта. .../ посредством своего мышления не доходил до его результатов и заключил, что я дурно понимаю мысль его или нелогично мыслю» – В кн.: Станкевич Н.В. Избранное. С. 133, 135.

Здесь следует заметить, что Станкевич был невероятно строг и требователен к себе, чего начисто был лишен, к примеру, Бакунин, не страдавший подобными сомнениями. Повышенная самокритичность отчасти является причиной и редких публикаций эстетических опытов Станкевича. Он, принадлежа весьма состоятельному семейству, мог себе это позволить, в отличие от Белинского, живущего исключительно пером и не имевшего возможности быть столь же шепетильным в отношении качества своих статей. Возможно, в результате таких кризисов и разочарований Станкевич и заключил однажды, что он и не философ вовсе¹, и даже в сентябре 1836 г. писал Неверову о своем желании заняться изучением теории и истории искусств и всемирной историей [8, с. 144, 145]. Правда, через год, изучая философию в Берлине, Станкевич почувствовал, что «несколько страниц из «Пропедевтики», несколько из Гегеля» вновь пробудили в нем «доверие к Гегелю, опять стремление к истине» [8, с. 178].

О том, как воспринималась философия в интеллектуальной среде того времени, свидетельствуют в первую очередь письма самого Станкевича. Интересно, что философия в представлениях молодых интеллектуалов призвана была «успокоить, расширить ум», привести к «душевному возрождению» [8, с. 139], «показать человеку цель жизни и путь к этой цели» [8, с. 133-134], наконец, как считал Станкевич, привести человека к религии. «Узнав основания, — писал Станкевич М.А. Бакунину в конце 1835 г., — можно пробудить благородное чувство, в одних — путем отвлечения, в других — путем поэзии, которою облечена философия в целости, но все-таки она единственное средство в наше время воззвать человека к религии и самоотвержению» [8, с. 136]. Тогда же в письме к Я.М. Неверову Станкевич подтверждает свое видение, а именно — религия и философия, по его мнению, лежат в одной плоскости, поэтому его интересует не столько эвристическое содержание философии, сколько «самый метод как выражение последних успехов ума» [8, с. 134]. Важным свидетельством для понимания роли философии в жизни Станкевича является его письмо Грановскому от 29 сент. 1836 г., где сквозь юношеский восторг и сумятицу уже можно разглядеть попытки рассматривать философию как метод познания мира в его единстве, но в основе своей это всё еще весьма романтизированная позиция: «Поэзия и философия — вот душа сущего» [8, с. 150].

Благодаря по большей части карательной политике правительства в отношении университетской философии, долгие годы она существовала в неакадемической среде, но именно в ней философия была в наибольшей степени подвержена опасности субъективной интерпретации и дилетантской инверсии, где отягчающим обстоятельством нередко выступало несистематическое философское самообразование. По сути, в неакадемической интеллектуальной среде мы наблюдаем ценностно-прикладное отношение к философии

¹ «Философию я не считаю моим призванием; она, может быть, ступень, через которую я перейду к другим знаниям, но прежде всего я должен удовлетворить этой потребности. И не столько меня манит решение вопросов, которые более или менее решают вера, сколько самый метод как выражение последних успехов ума» (декабрь 1835 г.). В кн.: Станкевич Н.В. Избранное. С. 134.

как к средству, где важно не само знание в его историко-научном и понятийном развитии, а те возможности, предпочтения, которые в зависимости от настроения или позиции адепта предоставляет знание философии. Такой подход к философии был характерен и для Белинского, и для Бакунина, и для Герцена. Натурфилософия Шеллинга способствовала романтизации мировоззрения не только Станкевича, но и Бакунина, как позже левое гегельянство определило стилистику революционной деятельности последнего. Хорошо известно, что Белинский использовал философию Гегеля как аргумент для обоснования своего отношения к политике текущего момента. Собственно к философии это имело довольно косвенное отношение – содержание преломлялось в зависимости от особенностей личного восприятия и личной интерпретации. Именно такое «актуальное» восприятие философии имел в виду В.Ф. Пустарнаков, когда оценивал ее роль в жизни Бакунина: «Кружок Станкевича–Белинского стал для Бакунина первой солидной школой философского самообразования, причем в конечном счете во имя решения задач, лежащих за пределами самой философии как теоретической дисциплины, а именно для практической ориентации в окружающей действительности» [7, с. 9]. Романтический взгляд на философию преломлял восприятие и самой действительности. Герцен эту зависимость описал очень точно: «Молодые философы наши испортили себе не одни фразы, но и понимание; отношение к жизни, к действительности сделалось школьное, книжное. Все в самом деле непосредственное, всякое простое чувство было возводимо в отвлеченные категории и возвращалось оттуда без капли живой крови, бледной алгебраической тенью. Во всем этом была своего рода наивность, потому что всё это было совершенно искренне» [3, с. 532].

Интеллектуалы середины 1830-х гг. представляли довольно своеобразный срез общества: общей была не столько любовь к эстетике и философии, сколько острая потребность в познании и самовыражении и еще какой-то плохо формализуемый фермент публичности, благодаря чему из сотен подобных в истории остаются единицы избранных. Если говорить о роли Станкевича в интеллектуальной истории России, то, безусловно, стоит указать на свойственное ему и тогдашней молодежи вообще стремление к романтизации философии. Однако если здесь Станкевич не был сильнее других, то уже современники увидели и обозначили особое свойство его личности, для определения которой Бакунин нашел редкие слова, отнеся друга юности к «категории сокровенных гениев» [2, с. 437, прим.]. Это свойство личности плохо поддается формализации, оно проявляется прежде всего в интеллектуальной памяти. Примечательно, что и ближайший друг Станкевича Т. Грановский также не весь прочитывается в своих текстах и далеко не исчерпывается ими. Однако Станкевич и Грановский, каждый в свое время, сумели передать современникам нечто, что заставляет видеть в них, не нуждающихся в апологии, действительно, сокровенных гениев, формировавших идеалы поколения.

Литература

1. Аксаков К.С. «Воспоминаниях студентства 1832-1835» // В.Г.Белинский в воспоминаниях современников. М., 1977.

2. Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.
3. Герцен А.Н. Былое и думы. М., 2003.
4. Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Т.1. СПб, 1914
5. Куренной В.А. Интеллектуалы // Мыслящая Россия. Картография современных интеллектуальных направлений. Под ред. В. Куренного. М., 2006.
6. Малинов А.В., Троицкий С.А.. Русская философия под запретом. (К 90-летию «философского парохода») // НЛЮ. 2013. № 119. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2013/119/m9.html>.
7. Пустарнаков В.Ф. М.А. Бакунин как философ // М.А. Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.
8. Станкевич Н.В. Избранное. М., 1982.

SHCHERBATOVA IRINA Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Nicholay Stankevich and German philosophy of the 19th century

Keywords: N. Stankevich; the perception of philosophy; German philosophy; the extra-academic society.

Abstract: The article reviewed by a number of traditional views about Stankevich. Stankevich is not a formed philosopher although he belongs to the shellingianets and hehelians. Like many he was proper value relation to philosophy and its romanticizing

УДК 130.2

*Т.И. Липич, В.В. Липич**

Н. Станкевич в диалоге культур России и Германии

Ключевые слова: диалог, культура, национальное самосознание, литература, философия, романтизм.

Аннотация: В статье рассматривается роль Н.Станкевича как в диалоге культур России Германии I половины XIX века, так и в развивавшемся диалоге славянофилов и западников. Данный диалог способствовал развитию философского знания и национального самосознания в России.

Формирование национальной философской культуры является одной из главных составляющих развития любой страны. Важнейшее значение для оценки состояния философской культуры имеет не абстрактное сопоставление различных типов философской деятельности, а конкретный анализ самого процесса развития философского знания в рассматриваемую эпоху. Данный процесс во многом способствовал пробуждению национального самосознания, которому предшествовал определенный культурно-исторический опыт. Особую роль в этом движении философской мысли сыграл полемичный диалог славянофилов и западников. Немаловажно также, что и потенциальные славянофилы, и потенциальные западники практически одновремен-

* Липич Тамара Ивановна (РФ, Белгород). доктор философских наук, профессор, Белгородский государственный национальный исследовательский университет e-mail: lipich@bsu.edu.ru; Липич Василий Васильевич (РФ, Белгород). доктор филологических наук, профессор Белгородский государственный национальный исследовательский университет e-mail: lipich@bsu.edu.ru.

но проявляли неподдельный интерес к немецкой романтической философии. Немецкая классическая философия в лице Шеллинга и Гегеля сделала возможным и необходимым обращение России к самой себе в настойчивом стремлении определить собственное место среди других народов. Необходимо подчеркнуть, что славянофилы и западники пошли разными путями в поисках решения этих проблем.

В целом, западничество выражало идеологию определенной части интеллигенции, которая из поколения в поколение воспитывалась на идеалах западной культуры и была заинтересована в ускорении экономического и технического прогресса России в направлении, избранном Западной Европой. Известно, что зимой 1831-1832 гг. был создан так называемый «кружок Станкевича». Изначально в него входили Я. Неверов, И. Ключников, В. Красов, В. Оболенский и др., затем к ним присоединились В. Белинский, К. Аксаков как потенциальный славянофил, а еще позже – вошли В. Боткин, М. Бакунин, М. Катков. Их интересы, в отличие от кружка А. Герцена, больше были связаны с анализом общих философских проблем.

Одной из ключевых была проблема свободы личности, которая весьма интересовала эти противоборствующие и полимически общающиеся лагеря. Свобода личности у славянофилов понималась через призму соборности, то есть предполагалось духовное общение личности с полнотой всей Церкви. А. Хомяков считал, что основной принцип Церкви заключается не в повиновении внешней власти, а в совместном отыскании путей к спасению. В связи с этим он, в рамках литературно-философского романтизма, разрабатывает концепцию соборности, которая предстает у него как единение людей на основе веры их в православные ценности, которые гарантируют духовную ценность личности, свободу каждого и единство всех членов общества. Западники же, ориентируясь на романтический культ личности, сводили понимание свободы личности практически к индивидуализму. Свободные чувства, свободные мнения, свободные поступки становятся идеалом для западников. Известно, что в дальнейшем такая абсолютизация личности, поднявшейся над бытом, привела Бакунина и Боткина к разрушению и ликвидации всех норм и обязанностей, о чем свидетельствует их жизненный путь.

Н.В. Станкевич, как основатель кружка западников зимой 1831-1832 гг., прошел весьма интересный путь своего духовного становления. В юности ему были близки многие идеи «любомудров». Так, в своем поэтическом творчестве и ранних философских работах он продолжает вневитиновскую тему конфликта нравственно-совершенной личности с развращенным обществом. Эту мысль он развивает в повести «Несколько мгновений из жизни графа Z». Ещё не знакомясь с философией Шеллинга, Станкевич, общаясь с «любомудрами» и своими учителями – русскими шеллингианцами Павловым и Надеждиным, усваивает многие их взгляды и убеждения. В 1833 году он написал философский труд «Моя метафизика», в котором рассматривал целый ряд важных вопросов: отношение человека к природе и «Разумению», место человека в мире, его смысложизненные цели и характер нравственного идеала. Эти магистральные векторы его работы предполагают некое соответ-

ствие с «Системой трансцендентальной философии» Шеллинга. Вообще понимание философии Шеллинга пришло к Станкевичу после изучения кантовской философии, которая послужила «основанием системе Шеллинга» не только в «трансцендентальной», но и в «натуральной философии». Исходя из этого, он рассмотрел шеллингову концепцию развития самосознания до стадии разумения, в связи с чем более детально и подробно анализировал природу. Станкевич отмечал, что Шеллинг «нашел, что между первым абсолютным самосознанием и разумением человеческим лежит целая природа как условие, под которым самосознание развилось в полное разумение.... Вся природа есть лестница, по которой Я идет к полному разумению в человеке. Человек свободной волей прерывает ряд необходимых действий и с первым актом воли начинается новое создание. История есть вторая природа, творимая человеком. В искусстве, в изящном творчестве, человек уравнивается с абсолютном: он возвращается в первоначальное тождество, сознательное существо творит без сознания» [1].

Раздумывая над дальнейшими путями развития философии, Станкевич предположил, что соединение философии и религии возможно. Это, собственно, и произошло в философии Шеллинга в дальнейшем. В целом же, если рассматривать продуктивный диалог Станкевича и шеллингианской философии, то необходимо отметить, что Станкевич больше склонялся к «практической философии» Шеллинга, считая её попыткой согласования закономерностей природы и человеческой истории как воспитания человеческого рода. Но, по мнению Станкевича, Шеллинг видит природу человека не в любви, не в стремлении людей друг к другу, а в эгоизме. Кроме этого, Станкевич полагал, что Шеллинг не придавал должного значения искусству и науке. Он считал, что необходимо заниматься и историей, и философией, что даст возможность соединения разнообразных фактов и идей – это может быть идеалом знания как такового. Занимаясь изучением философии Шеллинга, Станкевич уже предугадывал многие положения гегелевской философии, которой он увлекся, переводя литературу о нем для журнала «Телескоп» в 1835 году. В письме к Бакунину он пишет о том, что нашел у Гегеля несколько своих любимых мыслей. Станкевич старался найти для обоснования своих мыслей «ум, более привыкший к абстрактному мышлению». Этому требованию отвечала философия Гегеля, которую он продолжал изучать более подробно в 1837 году уже в Берлине. Д.И. Чижевский отмечал, что Н.Станкевич был символом истинно-философского, адекватного отношения к гегелевской философии. Он понял Гегеля «глубоко и эстетически», как отмечал Герцен. Станкевич первым познакомил русское общество с гегелевскими идеями, переведя на русский язык статью последователя и ученика Гегеля Вильма «Опыт о философии Гегеля».

Это уважение и особый интерес к гегелевским философским идеям он передал своим ближайшим товарищам по кружку, в первую очередь, В. Белинскому и М. Бакунину, который, кстати, увидел в философии Гегеля лишь связь с разрушительным началом, что в последствии ярко проявилось в его философии бунта.

Н. Станкевич ценил в философии Гегеля, как и в эстетике романтиков, идею единства идеала и жизни, идеала и действительности. Однако и гегелевская философия полностью не удовлетворяла Станкевича, он подходил к некоторым ее положениям достаточно критически: говорил о сухости, прозрачности изложения категорий в «Логике», о том, что гегелевское понятие «разумной любви» (в «Философии права») он хочет понимать по-своему. По мнению Станкевича, необходимо жить в дружбе и любви, нужно постоянно делать добро, или совершенствовать себя в этом направлении.

Таким образом, изучая немецкую философию, Станкевич приходит к своим выводам о единстве опыта и умознания, предполагающего отказ от пустого «трансцендентализма», а также к мысли о единстве идеала и жизни, о «действительности» как важнейшей категории эстетики и философии, к разделению философии и религии. Он считал, что единство философии и истории помогут решить ему проблему нравственно совершенной личности как основы создания совершенного общества. В одном из писем Станкевич писал, что человек создан таким образом, что он может жить только в обществе, поэтому вопрос о «совершенном бытии человека связан с вопросом о совершенном обществе». Он проповедовал идеал, по выражению З.А. Каменский, «некоего коллективизма», органического единства общего и индивидуального. Станкевич, как и многие передовые мыслители, безусловно, был искренне озабочен судьбами России и мира, и эта его позиция, как ни удивительно, оказалась близка позициям славянофилов.

Известно, что философские идеи Станкевича пробудили интерес у его друзей, многие из которых затем стали западниками, к философии и культуре Запада. При этом необходимо отметить, что философские убеждения Станкевича оказывали влияние на его окружение не столько через собственную дискурсивную форму убеждений, сколько через его духовный облик. Он пользовался огромным уважением в среде своих единомышленников. Его светлая душа пробуждала к жизни самые лучшие чувства у Тургенева, Бакунина, Грановского, Аксакова и других лучших представителей интеллектуальной жизни России того времени. Это был «философский Аполлон русской метафизической Эллады».

В целом, необходимо отметить, что между славянофилами и западниками как двумя постоянно дискутирующими лагерями русской культуры были различия, но были и общие взгляды на те, или иные проблемы. В частности, и те, и другие критиковали общественно-политический уклад России, представляли идеал обустройства будущего общества, имеющего религиозно-духовную основу, о чем неоднократно упоминал С. Франк в своей работе «Русское мировоззрение». Показательным является спор между А. Хомяковым и А. Герценом, разгоревшийся в 1842 году в Москве. В нем были затронуты экзистенциальные проблемы человеческого бытия, а также вопрос о пути, по которому должна пойти будущая Россия. Диалог А. Хомякова и А. Герцена – это попытка решения проблемы соотношения веры и разума. Если Герцен опирается на разум как основное средство познания мира, то Хомяков считает, что в основе познания мира лежит вера, которая представляется ему

как подлинное, высшее знание, как сложный синтез философско-психологических, социально-этических и эстетических духовных образований человека. Герцен верил в опыт, в науку, а Хомяков в своих философских рассуждениях её отрицал.

Таким образом, анализируя эти два течения в русской культуре – славянофилов и западников – можно отметить, что в целом ряде позиций они были схожи и, скорее, выступали мнимыми оппонентами друг другу. Однако были и принципиальные вопросы, по которым у них не было согласия: одни игнорировали своеобразие русской культуры и условия её обусловившие; другие абсолютизировали угрозу, идущую с Запада, исключали возможность плодотворного взаимообогащающего диалога культур, где обе культуры выступают равнозначными партнерами, без подавления и угнетения какой-либо культуры. Этот диалог, как единство и борьба противоположностей, отразил в совокупности своеобразие русского менталитета и русской культуры. Роль Н. Станкевича в этом диалоге трудно переоценить. И не случайно О. Сумин отмечал, что Н. Станкевич был единственным в России «гегельянцем до конца», но, к сожалению, смерть слишком рано прервала его философские и литературные поиски. Н. Станкевич всей своей сознательной умственной жизнью, способствовал формированию национального самосознания.

Литература

1. Станкевич Н.В. Переписка. М., 1914.

T.I. LIPICH, V. V. LIPICH Belgorod State National Research University
N. Stankievich in the dialogue of cultures of Russia and Germany.

Key words: dialogue, culture, national consciousness, literature, philosophy, romanticism.

The article deals with N. Stankievich's role both in the dialogue of cultures of Russia and Germany in the 1st half of the XIX century, and in the developing dialogue of Slavophiles and Westerners. This dialogue has promoted the development of philosophical knowledge and national consciousness in Russia.

УДК 80

*И.Ф. Салманова**

Переписка Н.В.Станкевича в контексте русской философско-исповедальной культуры

Ключевые слова: исповедь, исповедальность, переписка, Н.В. Станкевич, Л.Н. Толстой

Аннотация: Статья посвящена специфике переписки как универсального жанра философско-исповедальной культуры, рассмотренной на примере писем Станкевича современникам. Одновременно происходит прояснение ключевых понятий философской культуры: исповедь, исповедальность и др.

* Салманова Ирина Федоровна (РФ, Белгород), кандидат филологических наук, доцент Белгородского государственного института искусств и культуры: SalmanovaIF@yandex.ru.

В августе 1858 года Л.Н. Толстой в письме к А.А. Толстой написал: «Читали ли вы... переписку Станкевича? Ежели нет, ради Бога, прочтите. Никогда никакая книга не производила на меня такого впечатления. Никогда никого я так не любил, как этого человека, которого никогда не видал. Что за чистота, что за нежность! Что за любовь, которыми он весь проникнут, и такой человек мучился всю жизнь и умер в мученьях...» [1, 125] Гарантом искренности Толстого является адресат письма – Александра Андреевна Толстая, многолетняя переписка с которой стала вехой в духовно-нравственном развитии личности писателя. Характер их переписки определила сама Толстая в одном из первых писем. Жалуясь Толстому на суету, пошлость, пустоту придворной жизни, она пишет ему: «Теперь вопрос – зачем все это было написано и адресовано к вам? А так – без всякого преумышления и намерения – просто вылилось само собою из несколько переполненной чаши – к тому же вы можете быть чудесный поверенный в моей *profession de foi* (исповедании веры) – именно потому, что отделены *от нашего мира*...». И далее: «...если связались со мною дружбою неподдельною, то покоритесь и тому, что я проведу вас через все закоулки нашего лабиринта. Вы станете думать обо мне хуже? Тем лучше! В дружбе то-то и отлично, что не нужно являться всегда в парадной форме...» [1, 123]. Впечатление от переписки Станкевича повторено и в письме к Б.Н. Чичерину: «Читал ли ты переписку Станкевича? Боже мой! что это за прелесть. Вот человек, которого я любил бы, как себя. Веришь ли, у меня теперь слезы на глазах» [2, 272].

Что же привлекло 29-летнего Толстого, уже прошедшего Кавказскую войну и оборону Севастополя, известного писателя, автора «Детства», «Отрочества», «Юности», «Севастопольских рассказов» к личности идеалиста и романтика Станкевича? Причину столь восторженного отклика исследователи усматривают в культе Станкевича, воцарившимся во второй половине 50-х годов в петербургских общественно-литературных кругах после издания П.В. Анненковым его переписки и биографии, получивших единодушную поддержку, как справа, так и слева. С одной стороны, к этому культу Толстого активно приобщали его друзья-эстеты, представители «пушкинского» направления в искусстве и литературе – В.П. Боткин, Ап. Григорьев, А.А. Фет, А.В. Дружинин, для которых было важным возродить утрачиваемый дух идеализма, в противоположность разуму радикалов-«чернышевскианцев» [3, 67-71, 74-78]. С другой стороны, Толстой вынужден был приобщиться к культу Станкевича с позиции революционно-демократического сознания, передовых общественных идеалов и идеологических тенденций [4, 66-78]. Между тем, дружески общаясь и с «левыми» и с «правыми», он не примкнул ни к тем, ни к другим. «Моя амбиция состоит в том, чтобы всю жизнь быть исправляемым и обращаемым вами, но никогда не исправленным и обращенным» [1, 100], – писал он А.А. Толстой. Эту независимость от влияний извне, даже исходящих от самых близких по духу людей, эту аполитичность Толстой сохранял на протяжении всей своей жизни.

Совершенно не похожий на Станкевича по темпераменту, складу характера, жизненному опыту, жесткий, взрывной, самодостаточный Толстой, тем не менее, почувствовал внутреннее, глубоко интимное родство с ним. Это заметили и другие. И.С. Тургенев, например, писал: «Фразы в нем следа не было, – писал он о Станкевиче, – даже Толстой не нашел бы ее в нем» [3, 76]. Этому безусловно способствовала и форма изложения, располагающая к *исповедальному самораскрытию* – форма дружеской переписки, к которой, помимо дневникового письма, Толстой был также чрезвычайно расположен. Общеизвестно, что творческое и личностное становление Толстого начинается с дневников и писем. Он сразу же, непреднамеренно, подключается к культурной письменной традиции, которой суждено было не только разрушать литературные шаблоны, клише, «натянутости (affectation)», как говорил сам Толстой, но и созидать новые формы философствования и художественного мышления.

Главное, однако, лежит в области, которую можно определить как сфера искренности, которая помогла писателю мгновенно поверить в душевную чистоту Станкевича, в подлинность его устремлений. Понятие «искренность» в современной гуманитаристике определяется в целом «как отношение соответствия (согласованности) между реальными мыслями и чувствами говорящего с его высказыванием» [5]. По мнению С.С. Авакимян, с этой трактовкой соглашаются все: и философы, и социологи, и лингвисты, и психологи. При этом философия соотносит искренность с понятиями «истина», «правда», «совесть»; социологи считают искренность свойством личности, подчеркивая ее значение не только в отношении с окружающим, но и к самому себе; психологи и лингвисты, различая вербальные и невербальные способы выражения искренности, считают, что «распознавание искренности затруднено несоответствием языкового выражения его пропозициональному содержанию и требует многих экстралингвистических факторов» [5]. В целом искренность рассматривается и как универсальный концепт культуры и языка, и как дискурсивная стратегия, на пропозициональном уровне определяющая содержание и форму высказываний, их типы (С.Н. Плотникова). Будучи основным, неписанным условием коммуникации искренность предполагает сознательную приверженность истине и внутренне соотносится с верой, убеждениями, ценностными установками. Однако распознать искренность с точки зрения ее подлинности действительно трудно. Искренность способна мимикрировать и скрываться под маской лжи, фальши, притворства, лицемерия, преувеличения и т.д., поэтому, необходим холистический подход, то есть более широкий спектр сведений о говорящем, об обстоятельствах разговора, о его мотивах. Остаться искренним, самим собой при постоянной изменчивости внутреннего самочувствия и нестабильности внешних воздействий практически невозможно. Например, Толстой в своих ранних дневниках, помимо разнообразных собственных недостатков и пороков, постоянно отмечал «самообман», «ловил» себя на неискренности. В этом, как мы понимаем, заключалась, напротив, мера его искренности и откровения, напрямую связанная с исповедальностью, исповедальным словом, генетически восходящим к таинству исповеди.

В исповеди изначально заложена возможность саморазоблачения, уличения самого себя в неискренности, в сокрытии греховных, безнравственных помыслов и поступков. Религиозный акт покаяния есть вербализация внутренне потаенного, скрываемого от самого себя и одновременно процедура очищения себя от неискренности либо перед ликом Высшего Судии, перед Богом, либо перед лицом ближнего. В церковнославянском словаре протоиерея А. Свирелина, составленном для толкового чтения Св. Евангелия, Часослова, Псалтири и других богослужебных книг, слово «искренний» толкуется как «чистосердечный», «ближний». «Ближний – сосед, близкий, сродник; всякий человек (Лк. 10,29)». [6, 120] Чистосердечно, открыто признаться в чем-либо ближнему (другому) – значит приблизиться к Богу. Слово «близь (близ)» означает «близок», близость к Богу. «Близ Господь сокрушенных сердцем (Пс. 33, 19) – близок Господь к сокрушенным сердцем». [6, 28] Искреннее, исповедальное слово очищает и приближает человека к божественной истине, позволяет ощутить внутри себя божественную сущность; соответственно неискренность отдаляет человека от ближнего, от Бога и от самого себя. Исповедальное слово – «непустое», неформальное, искреннее именно потому, что оно обращено к Другому (Богу, другу, ближнему), то есть оно изначально диалогично и может быть произнесено как в Церкви, так и за ее пределами. Одновременно искреннее, исповедальное слово актуализирует экзистенциальные основы человеческого бытия, выполняя при этом жизнетворческую функцию, с одной стороны, обнажая внутренний разлад, с другой – восстанавливая душевную гармонию, целостность. Неизменная диалогическая природа исповедального слова не мешает ему воплощаться не только в разных устных и литературных формах, но и в «исповедальных поступках». Диапазон исповедальных текстов необозрим, критерии их трактовки размыты и нечетки: от таинства исповеди, у истоков которой, ставшая «классической», «Исповедь» Августина Блаженного, до истолкования исповеди как «текста жизни». «Исповедь – это сама жизнь, а не «срыв» постепенности. Она возникает органично и ценна тем, что прочитывается как текст жизни», – пишет М.С. Уваров. С его точки зрения «текст исповеди вообще трудно удержать в рамках определенной формы религиозности... в культуре он пишется как бесконечный поток самовыражения творческого гения»; при этом «не существует единого вербального кода исповеди», «ее язык является эзотерическим по своей природе. В этом смысле он синтетичен и всеобщ...», и «сам механизм этого синтеза остается загадкой». Одновременно, с точки зрения Уварова, нет ни малейшего сомнения в истинности исповедального слова, более того, «в этой истинности можно искать критерии подлинности текста, в том числе текста философского» [7, 12-15].

Таким образом, в пространство «истинного» и «загадочного» исповедального дискурса укладывается по сути любой автобиографический текст с элементами психологического самоанализа, интимными признаниями, философскими рефлексиями. Исповедальность как некое вневременное и универсальное свойство проникает во все виды искусства, становится «призраком», спонтанно проявляющимся и в автопортретной живописи, и в музыке, как

«модели исповедального дискурса»; исповедальный смысл обнаруживается и в памятниках архитектуры, исторической скульптуре, в «ландшафтах городской культуры» и т.д. С одной стороны, с этой позицией нельзя не согласиться. Действительно способы (формы) самопознания со временем становятся более изощренными, «память жанра» окончательно стирается, «все» проникает во «все», и возникает проблема «скриптизации бытия» как откровения, укрывания и вменения бытия; «у некоторых авторов прошлого (давнего и не очень) скриптизация – главное содержание творчества» [8, 121-137].

Между тем, как нам представляется, нельзя не учитывать историко-культурную обусловленность той или иной формы исповеди. Каждая эпоха рождает свою исповедь, которая одновременно заключает и воплощает некие типологические (общечеловеческие) черты исповедальности. Феномен «Исповеди» Августина Блаженного заключается в том, что в ней есть, с одной стороны, исторически обусловленное «ядро» («Исповедь» – живой документ, запечатлевший переход от язычества к христианству), которому суждено было стать религиозным каноном, таинством, обязательным церковным актом для христианина. С другой стороны, это внутреннее целостное религиозное ядро – покаяние или обращение, заключающее в себе экзистенциальное наполнение: движение от раскаяния в прежней жизни к решимости перемениться, «возвратиться к Отцу», исповедаться перед ним и, наконец, получить прощение от Бога, воскресить душу. Наконец, здесь явен и процесс самопостижения. Поиск себя, определение смысла своего существования идентичен у Августина исканию общечеловеческой истины и заполнен разного рода рефлексиями эмоционально-психологического, интимного, философского наполнения. Этот жизненный – противоречивый, драматичный, парадоксальный – процесс самоидентификации, казалось бы не поддающийся рационализации, имеет свою внутреннюю логику самонаблюдения, «смотрения себя» (В.В. Бибихин), видения себя со стороны и это и совпадает и не совпадает с феноменом покаяния. Это наиболее свободное, не скованное догматами, официальными установками пространство самонаблюдения мы определяем как «исповедальность». В нем можно выделить следующие типологические черты: 1) искренность как основополагающий посыл к исповедальному самонаблюдению; 2) автобиографическая основа самонаблюдения, позволяющая наполнить исповедь конкретным жизненным опытом; огромную роль здесь играет память – универсальный инструмент «перемещения» во времени (время Августина, ищущего себя и Бога в себе не совпадает со временем Августина, пишущего «Исповедь», Августина-проповедника, обоженного праведника); 3) диалогическое начало; продуктивным движущим началом исповедальности становится не только способность взглянуть на себя со стороны, но и вступить в диалог-спор с самим собой, «великий спор во внутреннем доме». «Спор этот шел в сердце моем: обо мне самом и против меня самого» [8, 111]; изначально творческое пространство исповедальности, природа исповедального, «непустого» слова предполагает наличие ближнего, другого; 4) принцип остранения, умение «высветлять – мастерить себя в качестве себя – чужого объекта» [10, 257]; 5) исповедь как литературный текст, вме-

щающий в себя как религиозно-канонические формы исповедания, так и внерегионные жанровые начала психологического дневника, лирической поэмы, учительской проповеди, научного трактата, автопортрета; густая жанровая наполняемость исповедального текста свидетельствует об особом языковом синтезе, способном к разнообразным трансформациям и проявлениям в отдельных литературных и «пограничных» жанрах – письмах, дневниках, автобиографиях, воспоминаниях. Таким образом, исповедальный текст – поистине творческая лаборатория, в которой человек познает себя целостно в Слове и через Слово.

После «Исповеди» Августина последовали исповеди Фр. Петрарки, Ж.-Ж. Руссо, Л.Н. Толстого, Н.А. Бердяева, П. Элюара, безусловно отразившие свои эпохи, свои переходности, экзистенциальные и жанровые особенности. Постепенно, по мере секуляризации сознания, религиозное ядро исповеди перемещается главным образом на «периферию», в пределы Церкви, окончательно обретая черты религиозного обряда и ритуализируясь, по сути. Напротив, общекультурные черты исповедальности начинают доминировать в культуре, становясь необходимым инструментарием самопознания в творчестве. После «Исповеди» Руссо исповедальность окончательно облекается в светские литературные формы: романа, повести, путешествия, разнообразных лирических жанров. Появляется множество исповедальных и псевдоисповедальных текстов; рождается целая плеяда внутри литературных «исповедующихся» героев, сосредоточенных на себе, на жизни своего сердца и бесконечно рефлексирующих. Сентиментализм, а вслед за ним романтическая литература и философия эстетизируют исповедальность, возводят романтического героя в ранг особенного существа. Исповедником в этих внецерковных исповедях становится Читатель, а исповедующимся – Автор или автобиографический герой. Исповедальность становится публичной, тайны внутреннего, скрытого преображения уже не существует, исключая таинство церковного покаяния, хотя и здесь практикуются публичные, коллективные исповеди. Руссо стремится в своей «Исповеди» не столько покаяться перед Богом, сколько оправдаться перед публикой, «обнажиться» всенародно, развеять мифы о себе, показать себя подлинного. Принцип искренности декларируется и довольно быстро становится литературным штампом, переставая быть искренностью, по существу. Культ Руссо, как в Европе, так и в России безусловен; его исповедальность, отдаленно связанная с верой, с Божественным откровением, покоряет всех своим философско-психологическим самоанализом, который, собственно, и дает мощный толчок к развитию мировой психологической прозы.

Типологические черты исповедальности проникают и отчетливо проявляются в промежуточных жанрах, прежде всего в дневниках и письмах, в которых сохраняется непреднамеренная, исповедальная интимность и искренность. Именно в этих формах, заданная Августином исповедальность, обретает как бы «второе дыхание». Впрочем, подобная традиция исповедальности в России всегда существовала: в форме глубоко потаенной исихастской молитвы, в житийных повествованиях, мощно выплеснулась в «Житии» прото-

попа Аввакума, которое «выросло» из его разнообразной переписки. Между тем, необходимо отметить, что кульминация в развитии отечественной эпистолярной культуры наступает только в XVIII – первой трети XIX века, когда частная переписка начинает восприниматься как факт литературы [8, 121–137]. Непосредственное влияние на отечественную эпистолярную культуру западноевропейской романистики, успевшей ввести исповедальность в разнообразные литературные жанры, очевидна. ««Романами» называли свою переписку, восходящую к литературе, питающуюся ею, люди XVIII в., чьи письма, не переставая быть средством связи, документом частной жизни, превращались в форму самопознания, самовыражения личности, форму освоения действительности» [11, 86]. Однако «литературность» обволакивает переписку, подчас превращая и ее в подобие литературной игры; исповедальность облекается в форму художественных упражнений, становится «книжным» способом чувствования и самовыражения. Исповедальность, подчиненная литературной моде, становится предметом пародирования. Ярким примером такой пародии может быть «Моя исповедь» Н.М. Карамзина, который подвергает сомнению важнейший принцип исповеди – предельную искренность. С другой стороны, опыт дружеской переписки остается благотворным, ничем не заменимым способом самораскрытия. По словам П.А. Флоренского, «в переписке нет позы». Мода на исповедальность не смогла поглотить главное – неистребимое желание «объяснять себя», раскрывать, распахивать душу перед сочувствующим, понимающим собеседником. Эпистолярные исповедальные беседы на протяжении длительного времени остаются свободной сферой, проявляющей специфичность национального самосознания. Русскому человеку, как воздух, необходимо именно исповедальное общение.

Л.Я. Гинзбург отмечала, что для молодого поколения 1830-х годов была свойственна напряженная философичность, своеобразно отразившаяся на стиле дружеской переписки. Авторское «я» превращалось в объект философии, и письмо приобретало лишь форму психологического анализа, наполненную весьма отвлеченным философским содержанием (письма Бакуннина, Белинского) [12, 82]. Развивая мысль Л.Я. Гинзбург, Л.Н. Морозенко отмечает, что «письма становились продолжением теоретических споров в философских кружках», имея в виду, прежде всего, кружок Станкевича. «Вчерашний оппонент с той же горячностью развивал свои мысли в письме к другу. Нередко философия выражала не только систему мышления, но и строй чувств. Из науки умозрительной она превращалась в некую почти материальную среду существования личности» [13, 112]. Цитируя одно из писем Н.В. Станкевича, исследователь совершенно точно отмечает, что здесь «поэтическое философское размышление является одновременно исповедью сокровенных мнений и чувств. В нем нет боязни быть не понятым, оно проникнуто чистосердечным доверием к адресату» [13, 112]. Однако, исповедью переписку Станкевича, с точки зрения Морозенко, можно считать только в смысле формы передачи своего состояния, образа мыслей другому лицу: «в этой исповеди еще нет сомнения в ней самой», это «размышления и пережи-

вания вслух, но не с самим собой» [13, 113]. Морозенко убежден, что исповедь монологична и наиболее органичной исповедальной формой является дневник, отражающий «способность ставить самих себя в положение наблюдаемого» [13, 113]. Он явно недооценивает диалогическую природу исповедального слова. Между тем, «почти материальная среда существования личности» достигается в переписке Станкевича благодаря всепроникающей исповедальности со всеми присущими ей типологическими чертами: искренностью, почти дневниковой автобиографичностью, естественной для эпистолярного письма диалогичностью, исповедальной многожанровостью и «недремлющей оглядкой на себя, или *рефлексией*», которая подмечала «настроение души в самую минуту его развития» [14, 122]. К своему самому близкому другу Януарию (Януарий Михайлович Неверов) Станкевич обращается как к исповеднику, раскрывая потаенные уголки своей души, делясь всеми своими впечатлениями и мыслями. Он и есть тот «ближний» и «другой», искренние признания к которому, одновременно, приближают к Богу. После отъезда Неверова за границу в 1833 году Станкевич пишет ему письма почти ежедневно. В письме от 1 мая 1833 года читаем: «Друг мой! Я дорого дал бы за то, чтобы святыня души твоей не возбуждала укоров в моей душе. Но может быть тебе назначено очистить мою душу» (С. 32). Письмо заканчивается словами: «Я всегда с тобою! Бог милостив: мы вновь найдем друг друга, встретимся... и пламеннее благословим Иисуса за святыя чувства, которыми Он наградил человека. Да будет над тобою милость Распятого; об этом молить Его – дружба!» (С.33.) Вот еще пример святой искренности по отношению к другу в письме от 13 октября 1833 года: «Но теперь, слава Богу! Теперь я чувствую еще более, что я в тебе имею! Ты здесь, на земле; у меня есть человек, у которого я могу спросить: как я должен поступать? У меня есть человек, который всегда готов указать мне мой путь.... У меня есть грудь, в которую я могу переложить все горе свое. Живи, живи, друг мой! Мое *прекрасное* с тобою! Если бы ты знал, как мало его осталось, как давно я не плакал! Теперь с тобою возвращаются мне и слезы, и любовь, одна вечная, одна святая дружба и утешение религии. Да, ангел мой! Я чувствую над собою кроткую десницу Искупителя, который не дал бурям жизни похитить у меня мое блаженство. Ты, ты мой друг – поэзия души моей! Ты способен пересоздать меня, ты можешь поддержать во мне все святое» (С.54). Приподнятая, восторженная, молитвенная интонация, не лишенная литературности, пронизывает всю переписку. Однако это не мешает Станкевичу в тех же письмах проявлять свою, вполне земную, наблюдательность, быть, по-пушкински, шутливым, остроумным, ироничным. Интонационный регистр постоянно переключается, и это в форме дружеского письма не кажется натянутостью, неестественностью. Это, скорее, дает возможность пишущему письму проявляться с разных сторон, высвечивать целостность своей натуры. Иногда переписка становится прямым обменом «исповедями». В письме к Т.Н. Грановскому от 29 сентября 1836 года Станкевич пишет: «Буду отвечать тебе на твою исповедь и на твои сомнения точно также, как я отвечаю себе на свои.... Чтоб нам лучше понимать друг друга, я расскажу тебе в немногих

словах историю моей душевной жизни, исключив из нее все, что относится к *домашнему быту* моей души: это дело постороннее» (С.194-196). Подчеркнем, что для Станкевича понимание тождественно исповедальности. Понять другого – это значит рассказать ему историю собственной души; и наоборот, понять себя – значит выслушать исповедь другого. Причем речь идет о самом важном – о собственном предназначении, о смысле собственной жизни. Здесь нет ни назидания, ни проповеднического пафоса, но есть внимательное, заинтересованное отношение к внутреннему становлению, духовному росту друг друга. Отправным для каждого становится его собственная душа, ее запросы, и каждый стремится в зеркале другой души, души друга, распознать себя. Феномен переписки в том, что в ней царит дух равноправия и свободы, раскрепощенный обмен внутренним, еще не устоявшимся «багажом» мыслей и чувств.

В письме к Грановскому Станкевич раскаивается в самом главном – в недоверии к собственной душе, в подражании чужому, исходящему извне; он окончательно решает заняться философией. Он пишет: «Г-ий, веришь ли? Оковы спали с души, когда я увидел, что вне одной всеобъемлющей идеи нет знания, что жизнь есть самонаслаждение любви и что все другое – призрак. Да, это мое твердое убеждение. Теперь есть цель передо мною: я хочу полного единства в мире моего знания, хочу дать себе отчет в каждом явлении, хочу видеть связь его с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии этой идеи». И тут же звучит призыв к другу: «Больше простора душе, мой милый Г-ий! Теперь ты занимаешься историей: любви же ее, как поэзию, – прежде, нежели ты свяжешь ее с идеею, – как картину разнообразной и причудливой жизни человечества, как задачу, которой решение не в ней, а в тебе, и которое вызовется строгим мышлением, приведенным в науку. Поэзия и философия – вот душа сущего. Это жизнь, любовь; вне их все мертво» (С. 197). Здесь отчетливо проявляется характер философствования Станкевича, да, пожалуй, и всей русской философской мысли.

В философствовании Станкевича изначально отсутствует академическая сухость теоретизирования, рациональные послы систематизации мысли, так характерные для немецкой мысли, столь любимой русскими юношами. Переписка намечает нечто новое в требованиях к философии: всеобъемлющая идея должна вызревать внутренне, переживаться, выпеваться из души; тогда возникнет не умозрительное, а живое, целостно-поэтическое знание, которое поможет увидеть «связь с жизнью целого мира», которая зиждется на всепроникающей любви, на «самонаслаждении любви». Все сухо и мертво и в жизни, и в философии без животворящих начал – поэзии и любви. Взгляд вполне романтический и почти традиционный. Уникальность в том, что «переболеть» им русские, так и не сумели (или не захотели). Для наглядности процитируем дневниковую запись Л.Н. Толстого от 13 ноября 1860 года: «Целесообразность! Единственный неизменный закон природы, скажут естественники. Ее нет в явлениях души человека – любви, поэзии в лучших явлениях. Ее нет. Все это было и умерло, часто не выразившись. – Природа далеко переступила свою цель, давши человеку потребность поэзии

и любви, ежели один закон ее – целесообразность». Комментируя эту запись, В.В. Биbihин отмечает: «Поэзия и любовь растрачиваются без причины, без выгоды, даже без проявления. Не сказано слово *жертва*, но мысль об этом. Поэзия и любовь растрачиваются без мысли о компенсации, без справедливого воздаяния и без целесообразности... Поэзия это и есть та «более общая идея», которая сильнее, чем целесообразность и справедливость» [15, 72-73]. Толстой, подобно Станкевичу, в основу жизни кладет любовь и поэзию, которые у обоих наполняются религиозным смыслом и в тоже время становятся основой для поиска подлинного философского пути. Любовь, как Богом данное человеку чувство, жертвенна, абсолютно бескорыстна, и эту божественную любовь, это «самонаслаждение любви» Станкевич хочет осмыслить как всеобъемлющую универсальную философскую идею. Более того, он мечтает не только и не столько ее сформулировать, теоретически обосновать, но и жить, воспринимать жизнь по «законам любви».

Русская философия любви, по сути, начинается с писем Станкевича, с его требований любви, с его веры во всепроникающую силу любви и ее аксиологическую способность давать подлинное понимание жизни. В «Мосей метафизике», изложенной в одном из писем, Станкевич, рассуждая об отношении человека к природе и Разумению (Разуму, Творцу), заключает: «Рассудок мой подтверждает эти положения; сердце мое не противоречит им и чисто верит в те минуты, когда я *люблю*» (С. 20). Исповедально-философская переписка Станкевича есть в определенном смысле – живое воплощение идеи любви. Диалогическое, свободное пространство переписки воссоздает целостный образ Станкевича, «человека, которого одно присутствие настраивало окружающих на правду, на презрение к темным деяниям грубости и произвола, на сохранение в моральной целостности души своей и на созерцание всего мира, как единой жизни, исполненной смысла, поэзии и глубокого познания» (С.115-116). В незаконченных, предсмертных заметках о науке Станкевич писал: «Да. Философия есть ход к абсолютному. Результат ее есть *жизнь идеи* в самом себе. Наука кончилась. Далее нельзя строить науки и начинается постройка жизни» (С. 223). Эти слова, безусловно, резонировали в сердце молодого Л. Н. Толстого, посвятившего себя философии Жизни. Он не мог не увлечься личностью Станкевича. Многие, что ему открылось в переписке, найдет отражение в его собственных дневниках, письмах, художественном творчестве, в его философско-религиозных исканиях. Главное, в чем они «совпали» – это «уяснение собственной души», «недремлющая оглядка на себя», доверие только к тому, что воспринято и пережито внутренне. Форма переписки для обоих – органичный, исповедальный способ самовыражения и самопостижения. Непосредственная передача чувств и мыслей в переписке, касалось ли это бытовых, каждодневных, интимных впечатлений, «мелочности», как сказал бы Толстой, или «домашнего быта души», как называл это Станкевич, не мешало «генерализации» – постановке самых важных вопросов, касающихся смысла человеческого бытия.

Литература

1. Толстой Л.Н. и Толстая А.А. Переписка (1857 – 1903). М., 2011.

2. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т., Юб. изд. М.; Л., 1928-1958. Т. 60.
3. Орвин Д.Т. Искусство и мысль Толстого. 1847 – 1880. СПб., 2006.
4. Купреянова Е.Н. Эстетика Л.Н. Толстого. М., Л., 1966.
5. Авакимян. С.С. О понятии «искренность» и его трактовке в гуманитарных науках [Электронный ресурс]. URL: www.lib.csu.ru/vch/138/001.pdf Файл PDF (дата обращения: 20.08.2013).
6. Свирелин А., протоиерей Церковнославянский словарь. М.: ДАРЪ, 2008.
7. Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998. См. также: Рабинович В.Л. Исповедь книголюбца, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991; Человек в исповедальном жанре // О человеческом в человеке. – М., 1991; Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова / под ред. М.С.Уварова. СПб., 1997.
8. Тынянов Ю.Н. Литературный факт. М., 1993.
9. Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992.
10. Рабинович В.Л. Урок Августина: жизнь – текст // Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М.: Республика, 1992.
11. Лазарчук Р.Л. Переписка Толстого с Т.А. Ергольской и А.А. Толстой // Л.Н. Толстой и русская литературно-общественная мысль. Л., 1979.
12. Гинзбург Л.Я. «Былое и думы» Герцена. Л., 1957.
13. Морозенко Л.Н. У истоков нового этапа в развитии психологизма. (Ранние дневники Толстого и Чернышевского) // Л.Н. Толстой и русская литературно-общественная мысль. Л., 1979.
14. Биография Николая Владимировича Станкевича. Сочинение П. Анненкова. // Николай Владимирович Станкевич. Переписка его и биография, написанная П.В. Анненковым. М., 1857. (ссылки по этому изданию)
15. Бибихин В.В. Дневники Льва Толстого. СПб., 2012.

I.F. SALMANOVA

Correspondence N. Stankevich in the context of Russian philosophical and confessional culture

Article is devoted to specifics of Stankievich's correspondence as universal genre of the philosophical and confessional culture. At the same time there is a of key concepts of philosophical culture: confession, etc.

Keywords: confession, correspondence, N. V. Stankievich, L.N.Tolstoy.

УДК 172.15

*Заяц С.М.**

Николай Станкевич как знаковая фигура русской культуры

Ключевые слова: Станкевич, русский мир, поиск, русский путь, философия пробуждения

Аннотация: статья посвящена вкладу Н. Станкевича в русскую культуру. В ней рассматривается, в первую очередь, литературная деятельность мыслителя.

Русское общество в эпоху Николая I было сложно и многообразно. С одной стороны тяжелейшая атмосфера постдекабристского периода, выра-

*Заяц Сергей Михайлович (Приднестровье, Бендеры) Приднестровский госуниверситет (Бендерский политехнический филиал), кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой общеобразовательных дисциплин; e-mail: smz67@mail.ru.

женная в беспощадной характеристике Никитенко в апреле 1834 года: «В странном положении находимся мы. Среди людей, которые имеют претензию действовать на дух общественный, нет никакой нравственности. Всякое доверие к высшему порядку вещей, к высшим началам деятельности исчезло. Нет ни обществулюбия, ни человеколюбия; мелочный отвратительный эгоизм проповедуется теми, которые призваны наставлять юношество, насаждать образование или двигать пружинами общественного порядка. Нравственное бесчиние, цинизм обуял души до того, что о благородном, о великом говорят с насмешкою даже в книгах. Сословие людей сильных умом, литераторов, наиболее погрязло в этом цинизме... Может быть и всегда так было, но от иных причин. Причина нынешнего нравственного падения у нас, по моему наблюдению, в политическом ходе вещей. Настоящее положение людей мыслящих не было таково, когда, исполненное свежей юношеской силы, оно впервые вступало на поприще умственной деятельности...

Сначала мы судорожно рвались на свет. Но когда увидели, что с нами не шутят; что от нас требуют безмолвия и бездействия; что талант и ум осуждены в нас цепенеть и гноиться на дне души, обратившейся для них в тюрьму; что всякая светлая мысль является преступлением против общественного порядка, – когда, одним словом, нам объявили, что люди образованные считаются в нашем обществе париями; что оно приемлет в свои недра одну бездушную покорность, а солдатская дисциплина признается единственным началом, на основании которого позволено действовать, – тогда все юное поколение вдруг нравственно оскудело» [4:24]. Дополняет характеристику данного времени И. Киреевский, писавший, что «один Булгарин с братиею пользовались постоянным покровительством правительства... Для него Россия была превращена в одну огромную и молчаливую аудиторию, которую он поучал в продолжение 30 лет почти без совместников, поучал вере в Бога, преданности царю, доброй нравственности и патриотизму» [4:25].

Однако с другой стороны мы видим небывалый расцвет русской литературы в лице Александра Пушкина, Михаила Лермонтова, Николая Гоголя, Петра Чаадаева, Владимира Одоевского, Ивана Тургенева; в русское сознание вошла мощная музыка Михаила Глинки; вызывают восхищения полотна Александра Иванова и портреты Ореста Кипренского. В николаевскую эпоху происходит, по словам О. Георгия Флоровского, философское пробуждение. «Историософия русской судьбы и становится основною темою пробуждающейся теперь русской философской мысли» [6:247].

Еще в Александровскую эпоху было создано «Общество любомудрия», в которое входили Дмитрий Веневитинов, Владимир Одоевский, Иван Киреевский. На заседаниях общества происходила встреча с европейской философией, где главными действующими лицами заочно выступали Иммануил Кант и Фридрих Шеллинг. Дух романтизма и свободы витал среди любомудров. В какой-то степени именно любомудров можно назвать предтечами русского «золотого века». Вне контекста бесконечных философских размышлений невозможно представить ни искания «западников», ни поиски «славянофилов». Но прежде, чем русская философская мысль разделится на столь

сходные противоположности, она будет выковываться в кругу, получившего свое название «кружок Станкевича».

Николай Владимирович Станкевич – уникальное явление в русской культуре. Своеобразный остов русской философии, с которым будут практически связаны все направления русской общественной мысли середины XIX века, да и в дальнейшем.

Александр Герцен писал: «Станкевич развивался стройно и широко; его художественная, музыкальная и вместе с тем сильно рефлектирующая и созерцающая натура заявила себя с самого начала университетского курса. Способность Станкевича не только глубоко и сердечно понимать, но и примирять или, как немцы говорят, *снимать* противуречия, было основано на его художественной натуре. Потребность гармонии, стройности, наслаждения делает их снисходительными к средствам; чтоб не видеть колодца, они покрывают его холстом. Холст не выдержит напора, но зияющая пропасть не мешает глазу. Этим путем немцы доходили до пантеистического квиетизма и опочили на нем; но такой даровитый русский, как Станкевич, не остался бы надолго «мирным»» [2:276].

Основной мотив – стремление к примирению. Станкевич фундаментален. Его увлечение философией не мода, но потребность, вне которой немислимо строительство *бытия*. Это бытие тесно связано с русской исторической традицией. В августе 1837 г., отправляясь из Воронежской губернии в Европу, на пути к австрийской границе, он на несколько дней остановился в Киеве. Киев производит неизгладимое впечатление, особенно потрясает Киево-Печерская Лавра. В письме Любови Александровне Бакуниной, родной сестре М.А. Бакунина, Николай Владимирович писал: «Я попросил одного монаха показать мне мощи, и он повел меня. Святой Князь Михаил Тверской представился мне первый, последний был Владимир Святой, Креститель России. – Мысль, что такая древность лежит предо мною, поражает невольно. Оттуда пошел я в пещеры. Монах зажег три свечи, одну взял себе, другие взял себе и человеку. Мы спустились по ступенькам в узенький коридорчик, там в впадинах стен поставлены гробы угодников. Низенькие своды, темнота, бледный свет от наших свечей вызывало чувство страха». Пятью строками далее читаем: «С каждым мощами я вспоминал свое детство, чтение Патерика с суеврным страхом, и мое решительное намерение когда-нибудь уйти потихоньку из дому и пойти в монахи» [3:536].

Уважение к отеческому преданию было не только данью детским впечатлениям, но и суть духовного мира уже зрелого Станкевича. Об этом свидетельствует его письмо В.Г. Белинскому от 30 октября 1834 года: «Между бесконечностью и человеком, как он ни умен, всегда остается бездна, и одна вера, одна религия в состоянии перешагнуть ее, одна она в состоянии наполнить пустоту, вечно остающемуся в человеческом знании. Но та система хороша, которая не мешает верованиям, составляющим интегральную часть человеческого существа, и содержит побуждения к добрым подвигам» [1:107].

Станкевич, находясь в Лавре, поражен чудом и своей непосредственной близостью к древности. Видимо, в этом стоит искать истоки его духов-

ной структуры. Вглядываясь в историческое прошлое святых угодников Киевской Руси, Станкевич вольно или невольно связывает их деятельность с современностью и современниками. В письме М.А. Бакунину, размышляя о Белинском, он пишет: «Наконец видел Исаакия, который плясал с бесами: один из них, по сказанию Патерика, до того был дерзок, что принял на себя лик самого Бога и вошедши в келью Исаакия сказал: да воспляшет Исаакий с нами! Как ударили в гусли, Исаакий и пошел плясать; после впал в бессилие и его переучивали читать Отче Наш» [3:638].

Станкевич тонко чувствовал, что среди людей его круга растет напряжение, которое должно было привести к разрушительному действию, способное завести в бездну. В уже приведенном письме читаем признание философа, что был приведен «к такой бездне, что я сам и не знаю, когда опомнюсь» [3:639].

30-е годы XIX столетия – удивительная эпоха становления русской философской мысли. «Довершается развитие мысли отрицательной и в «требовании» предваряется положительная эпоха» [6:256]. В эту положительность вполне вписывался кружок Станкевича. Однако не все было так просто. Приближение к бездне означало потерю религиозного чувствования. 29 октября 1837 года философ писал своим близким и родственникам из Берлина: «Вследствие законов необходимости в жизни моей последовало какое-то шуру-муру, которое я уже несколько раз сравнивал с плясанием св. Исаакия – и в самом деле, если бы Грановский и Неверов знали Отче Наш, то им пришлось бы переучивать меня чтению оногo, и я на вопрос их: знаешь ли молитву Господню? – должен бы был отвечать «нет» и слезно плакать» [5:176].

Но в то же время из того же Берлина Станкевич пишет своим родителям: «Та религия и та любовь к отечеству, которые могут подвергнуться какой-нибудь опасности от обстоятельств, не стоят ни гроша, и, рано или поздно, должны испытать перелом... Демагоги всего менее могут сбить меня с толку: я уважаю человеческую свободу, но знаю хорошо, в чем она состоит, и знаю, что первое условие для свободы есть законная власть... Чтобы твердым в своих правилах, надобно убедиться в нелепости противных. К этому случай есть везде: шаткому человеку в России так же точно опасно жить, как и за границую» [4:46].

В этом размышлении отчетливо видно стремление философа к систематизации действительности, ее разумному осмыслению. Это осмысление неизбежно должно было подвести русского мыслителя к выбору пути.

«Круг Станкевича должен был неминуемо распуститься. Он свое сделал – и сделал самым блестящим образом; влияние его на всю литературу и на академическое преподавание было огромно, – стоит назвать Белинского и Грановского; в нем сложился Кольцов, к нему принадлежал Боткин, Катков и проч. Но замкнутым кругом он оставаться не мог, не перейдя в немецкий доктринаризм, – живые люди из русских к нему не способны» [2:274].

Герцен был убежден, что Станкевич, не будь его ранней смерти, должен был примкнуть либо к его кругу, либо к славянофилам, которых возглавлял Алексей Хомяков [2:276].

Конечно, история не знает сослагательного наклонения, но следует отметить удивительный культурологический феномен Станкевича. В век, когда разногласия мнений становилось нормой, приводящей к взаимоотталкиванию субъектов в объективной действительности, русский философ умел объединять. «Потребность сочувствия так сильна у Станкевича, что он иногда выдумывал сочувствие и таланты, видел в людях такие качества, которых не было в них вовсе, и удивлялся им.

Но – и в этом его личная мощь – ему вообще не часто нужно было прибегать к таким фикциям, он на каждом шагу встречал удивительных людей, умел их встречать, и каждый, поделившийся его душою, оставался на всю жизнь страстным другом его, и каждому своим влиянием он сделал или огромную пользу, или облегчил ношу» [2:277].

Россия – страна парадоксов, и один из парадоксов – патологическая непримиримость враждующих сторон: славянофилы против западников, либералы против почвенников, красные против белых и т.д. Но забываем, что все вышло, за редким исключением, из круга Николая Станкевича и его друзей.

Русская философия, несмотря на сильнейшее влияние Шеллинга и Гегеля, опирается на святоотеческую традицию, и это ярко выражено в письмах одного из самых талантливых представителей русского «золотого века», о чем говорилось выше. Дух христианского эллинизма, заложенный в образовании русского человека, никогда не уходил из культурно-исторического пространства России. Этот дух свободы и любви является сутью русского самосознания. Наверно, поэтому, прочитав Алексея Кольцова, Станкевич будет делать все возможное, чтобы внедрить творчество великого народного поэта в сознание дворянской и разночинной интеллигенции. Русский философ пытался сблизить народное чувство и религиозную философию бытия в одно нерасторжимое целое.

По этому замечательному пути, когда страна содрогнется от страшных потрясений, пойдет Максимилиан Волошин. В его лице русская культура будет продолжать дело примирения Николая Станкевича. Как и Станкевич, Волошин будет предлагать вернуться в историческое прошлое, чтобы обрести будущее, которое становилось реальностью в кругу спасительного общения и любомудрия

И сегодня крайне важно глубоко осмыслить наследие Николая Станкевича, наметившего для нас, потомков, пути духовного становления.

Литература

1. Анненков П.В. Николай Владимирович Станкевич. Переписка его и биография. М.; Издание Каткова, 1857.
2. Герцен А.И. «Былое и думы». Москва, «Советская Россия», 1979.
3. Переписка Н.В. Станкевича. 1830-1830 г.г. Под изд. А.И. Станкевича. М., 1914.
4. Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. Под редакцией И.А. Федосова. Издательство Московского университета, 1989.
5. Станкевич Н.В. Избранное / Сост., вступ. статья и примеч. Г.В. Елизаветиной. М., 1982.
6. Флоровский, Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

ZAYATS SERGEY MIHAYLOVICH

Mage of N.V. Stankevich as significant figure in Russian culture

Summary: this article shows the unique personality of N. V. Stankevich as a main founder of Russian social idea of the 19th century who favoured its further development and establishment. Those two processes had place in the course of philosophy and literature, that was expressed in the works of Alexander Herzen, Alexey Homyakov, and in outstanding poetry of the talented Russian poet Alexey Koltsov.

Key words: Stankevich, Russian world, search, Russian way, philosophy of awakening.

УДК 1(470) (091)+177.7

*В.Н. Гущина **

«Другой» Станкевич

Ключевые слова: Станкевич, предпринимательство, хозяйство, трудовая культура, любовь, женский вопрос, гедонизм.

Аннотация: В статье делается акцент на тех взглядах и сторонах деятельности Станкевича, которые до сих пор в основном ускользали от внимания исследователей: отношении к хозяйству и предпринимательству, трудовой культуре, любви и женскому вопросу, т.е. к практическим реалиям жизни.

Н. В. Станкевич родился в г. Острогожске Воронежской губернии и принадлежит так же Воронежской земле, как и Белгородчине, являясь нашим общим земляком [2, с.18-21]. За свою короткую жизнь, состоявшую в основном из учебы, он, будучи старательным, трудолюбивым учеником, «никогда не был рабом чужой мысли» [3, с.114]. Творческое отношение он распространял не только на область идей, но и на феномены культуры (традиции, произведения искусства, отечественные и зарубежные художественные, научные, философские авторитеты), на социально-экономические и политические институты, на повседневную жизнь и отношение к людям – друзьям и коллегам.

Однако в оценке его наследия до сих пор нет единства. Основания для противоречивых интерпретаций дал сам Станкевич: его мировоззрение представляло собой эклектичное сочетание идей и познавательных интересов: в фокусе его внимания находилась философия, эстетика, история. Своим божеством он называл искусство и интересовался практически всеми его видами; отдавал дань сочинительству. В своем эклектизме он был не одинок, разделяя общую тенденцию 30-х гг. XIX в. [1, с.103]. Более того, он сам сознавал противоречивость своих устремлений, жизненных принципов, духа и тела. Это его мучило, но найти однозначный выход из калейдоскопа своих исканий он не успел, хотя двигался в определенном направлении.

Высказывания А.И. Герцена, И.С. Тургенева, Ф.М. Достоевского, Н. А. Бердяева о Станкевиче способствовали тому, что за ним закрепился со-

* Гущина Вера Николаевна (РФ, Воронеж), Воронежский государственный университет, кандидат философских наук; e-mail: vgushchina@mail.ru.

вершенный образ идеалиста, который интересовался высокими, «вековыми вопросами», а вся «проза жизни» была ему чужда. Это видение личности Станкевича представляется односторонним, поскольку не учитывает эволюции его взглядов и контекста, в котором происходило его формирование и развитие. Станкевич, хотя и рос в традиционной дворянской семье, но его отец, в отличие от множества российского провинциального дворянства (родителей Герцена или Тургенева, например), с юношеских лет успешно занимался предпринимательской деятельностью, что позволило ему значительно увеличить свои земельные владения, на паях с братом построить винокуренный, конный и другие заводы. Отец Станкевича увлекался также садоводством и гордился своими садоводческими навыками [2, с.26], т.е. был человеком практически-деятельного склада. Как отмечают историки, братья Станкевичи были помещиками новой формации, удачно сочетавшими в своем хозяйстве производство сельскохозяйственной продукции и ее переработку, в результате чего и разбогатели в короткий срок. В середине XIX в. Станкевичи владели 45 тысячами десятин земли и 5 тысячами крепостных [2, с.16-18].

Николай Станкевич отмечает, что его отец не был исключением. Многие дворяне Острогожского и других уездов Воронежской губернии строили в своих имениях винокуренные заводы, что приносило им значительные доходы. Про родной город он писал, что Острогожск не имеет ничего общего с гоголевским Миргородом. Он допускал, что в нем тоже есть старосветские помещики гоголевского типа, но «они не лежат под навесом, а пускаются в коммерческие обороты, курят вино и ставят свиней на барду, что доказывает их способность к практической деятельности» [8, с.137].

Разнообразные хозяйственные заботы, в которых проводили время родители, родственники, соседи, не могли не пройти мимо внимания молодого поколения, и состояние хозяйства, помещичьего и крестьянского не раз находило отражение в письмах Станкевича. Философские, эстетические и исторические штудии не вытеснили из его головы родные пейзажи и сельскохозяйственные угоды. В письмах из заграницы он признавался, что часто фантазирует про «наши острогожские пригородные нивы около Харьковской улицы» [7, с.52], и постоянно стремился вернуться домой как можно скорее. Даже когда он был студентом Московского университета и боготворил философию и историю, искусство и эстетику, его познавательные интересы не ограничивались областью *humanitas*. Он, например, высказывал твердое намерение написать «что-нибудь о Новгороде и о его торговле», поскольку увлекся историей экономических отношений [9, с.126].

Будучи вынужденным уехать в Европу для лечения, с самого момента пресечения границы он испытывает подъем духа: «так весело, что хоть плясать» [7, с.9]. И вызывает эту радость качество жизни, которое складывается из самых простых незначительных деталей. В письмах и журнале путешествий он отмечает не только культурно-исторические достопримечательности, но и следы трудовой (мануфактурной, коммерческой, сельскохозяйственной) деятельности жителей разных европейских стран, описывает яр-

марки и магазины, товары и цены на них, характеризует качество изделий и организацию различных предприятий (транспорта, почты, экскурсий), внешний вид и образ жизни людей. Мимо его внимания не проходят «труды бодрой и трудолюбивой повседневной жизни»: «убранный или убираемый хлеб, беспрестанно железные, кирпичные заводы»; его восхищают «следы труда, промысла», которые видны на каждом шагу. Его тонкий и изящный эстетический вкус фиксирует совершенство не только произведений искусства, но и дорожной повозки, результатов крестьянских трудов: «хлеб сжат так, что нива кажется *выбритою*». Он видит «непреодолимую прелесть в этих мызах, заботливо обсаженных деревьями, в богатой растительности» [6, с. 277, 279, 287]. Ему нравится наличие вешалки для одежды или ложки для обуви, качество городских дорог: «мостовая ... каменная, но так гладка и ровна, что я долго принимал ее за деревянную – как пол»; простые городские и сельские домики: «загляденье!», «все здания чисты, ловки со вкусом»; соотношение цены и качества в немецких товарах и услугах: «все так ловко, прочно, укладисто. И все это ни по чем» [7, с. 13, 23, 32].

Особенное внимание вызывает у него специфика местной трудовой культуры, локальные варианты которой он сравнивает между собой и с отечественными традициями в этой области. Так, он отмечает, что чехи, живущие в Богемии, «при всем трудолюбии, уступают немцам в умении хозяйничать», а у немцев «земледельческие труды доведены ... такой степени совершенства, что ... поля их обработаны не земледельчески, а садоводчески» [7, с.21]. Размышляя о причинах бедности в католической Бельгии, он высказывает мнение, предвосхищавшее выводы М. Вебера о влиянии религии на трудовую культуру: «Или лень сестра католицизму, или католическое покровство нищим плодит их» [6, с.278]. В других местах он видит параллели с Россией: «Нассавский народ живет немножко на русскую ногу: что добыл, то проел и пропил» [7, с.181]. В Бельгии некоторые места напомнили ему Воронежскую губернию, но он зафиксировал и отличия: «разница – в обработке» [7, с.285-286].

Однако первое, что везде притягивало внимание Станкевича, – это красивые девушки. В журнале путешествий он отмечал, что когда приезжал в новый город, то неминуемо испытывал сознание одиночества и тогда: «Ищешь живого центра этим зданиям, ищешь живого уголка, где будет можно отдохнуть, и женщина играет здесь верную роль» [6, с.280]. Заметки о разных странах открываются описаниями прекрасных представительниц женского пола, причем Станкевич признает их эстетическое превосходство по сравнению с московскими дамами. И. С. Тургенев отмечал, что Станкевич «любил женский пол, но в душе был целомудрен» [11, с.389]. Для него женская красота – это не только предмет созерцания, эстетического любования или личного чувственного опыта, но и глубокой мысли. Она наводила молодого философа на размышления о любви, женщине, семье, занимавших большое место в его мыслях и чувствах, что отмечали все, кто изучал его жизнь и творчество. При этом эволюция взглядов на этот предмет у него совершалась от романтических представлений в пользу реального, действи-

тельного чувства [5, с.80]. А. Н. Свалов подчеркивает, что приоритетной для Станкевича была не тема любви к Богу, не онтология и метафизика любви, а любовь человеческая, ее особенности и значимость. «Но при этом, без излишнего ханжества, признавалось, что потенциал любви, ее возможности по обогащению человека «божественными» чувствами», включая чувство наслаждения, наиболее ярко проявляются в половой любви, в любви мужчины и женщины» [10]. В. В. Лазутин утверждает, что «слова жизнь и любовь для него становятся практически синонимами» [4]. Развивая эту мысль дальше, Станкевич расширил тождество, добавляя и соединяя любовь и красоту: «кто любит, тот действует прекрасно» [9, с.101]. Красота, прекрасное, искусство, их созерцание и наслаждение ими были главными в его жизни; он признавался, что одно «чувство изящного» было его наслаждением, достоинством, спасением [9, с.172-173]. В итоге он пришел к идее тождества жизни, любви и красоты, восходящей к системам ценностей Античности и Возрождения [12, с.4, 5].

Размышления ценителя женщин и женской красоты носили не только философско-эстетический характер. «Женский вопрос» наблюдательный и рефлексирующий путешественник вписывал в более широкий социокультурный контекст, и это приводило его к социально-политическим выводам. Так, восторги от пражских красавиц завершаются осуждением русского барства и лени: «Главная причина такого изобилия в красавицах, кажется, та, что здесь – не как у нас в России: лень и барство не господствуют ни в высшем, ни в низшем кругу: мужчины все заняты делами, для которых нельзя употребить женщин; все же мелкие надобности, прислугу, мелочной торг, домашнюю работу – все это исполняют женщины; от этого они больше на виду...» [7, с. 15]. Взгляд Станкевича останавливался на девушке, а мысль шла дальше, захватывая и мужчин, переходя к социально-экономическим отношениям, кросс-культурным сравнениям, философско-социологическим обобщениям: «Подходя к рынку, Вы тотчас заметите, что особа, казавшаяся Вам отрывком из Вальтер-Скоттова романа – Клара Мовбрай, или Диана Вернон – с невыразимою приятностью тащит провизию в корзинке: это жена, или дочь какого-нибудь ремесленника, а, может быть, содержательница трактира. Тут сапожник разговаривает с другой особой, ... а дальше моя собственная штубенмедхен идет с книгою в церковь, в пух разряженная, так что боишься, как бы она не обиделась, что я не подал ей руки. ...Как хотите, а через эту облагороженность рождается довольство своим состоянием; булочник не хочет вывести сына в дворяне, седельный мастер гордится своею работою больше, нежели покойный Щелгунов своими предками, жизнь в семействе доставляет полное удовольствие; жена ремесленника не стыдится сама сходить на базар, потому что она не чиновница; ремесленник не пропивает последней копейки, потому что у него дома есть другого рода удовольствие: ему приятно провести часть досуга с женою, которая почти всегда грамотная женщина...» [7, с. 20].

Станкевич констатировал обуржуазивание европейского общества [7, с. 36]. Но, в отличие от других русских мыслителей, господство в Европе мещанских интересов и вкусов не вызывало у него возмущения. Напротив, он признавал, что упорядочение образа жизни пошло студентам, офицерам и

другим социальным группам, на пользу: «весь город живет самым аккуратным образом» [7, с. 25], что благоприятно сказывалось и на здоровье самого Станкевича в бытность его в Берлине.

Пребывание за границей пошло ему на пользу и в других отношениях: он стал привыкать к работе и аккуратности, к экономии и бережливости, чему был очень рад: «еще никогда я так не жил – деньги записываю ежедневно» [9, с.204]. Историки констатируют, «философия философией, а поворот к практической реальности все заметнее проступает в письмах к родителям» [2, с.53]. Но это происходит не из сыновнего уважения к ним. Практическая жизнь всегда вызывала его искренний интерес. Более того, тесная связь духовных и материальных практик постепенно и настойчиво превращалась в его главное идейное и жизненное кредо. Он был не согласен с существовавшим в России предрассудком о невозможности соединения любви к искусству и положительных занятий [9, с.205]. Ему занятия *humanitas* в Берлине не мешали три раза в неделю слушать курс сельского хозяйства, изучать брошюры о свекловичном сахаре, поскольку у него имелись собственные «планы деревенской жизни» и надо было «обратить внимание на подобные вещи» [9, с.13; 7, с.42, 45]. По всей видимости, именно в виду этих планов, а не только по поручению отца, он в ходе поездки по Европе систематически вникал в аграрные дела: в условия разведения скота, в перерабатывающую промышленность, в орудия труда и т.д.

По природе Станкевич был оптимистом, жизнерадостным человеком, принимал живое участие в самых разных развлечениях. В письме к родителям, описывая бал в Радзивилловском обществе, он признается, что много плясал, а еще больше говорил: «врал без умолку до того, что на другой день в голове чувствовал какой-то свист и приятную пустоту» [7, с.8]. К нему вполне относятся слова И.С. Тургенева о Т. Н. Грановском, друге и последователе Станкевича: «Он имел точно право сказать: «Ничто человеческое мне не чуждо», и потому и его не чуждалось ничто человеческое» [11, с.373].

Уникальная коммуникабельность, позитивно-практический, гедонистически-оптимистический настрой, универсальный характер способностей и интересов сближает Станкевича, на наш взгляд, с людьми Возрождения. Если бы не болезнь и ранний уход из жизни, то, может быть, именно ему суждено было бы реформировать российскую культурную парадигму: с одной стороны, придать высокий статус искусству, а с другой – изменить негативное отношение к практической деятельности (труду, предпринимательству, бизнесу), соединив их в понятии творческого, совершенного, а значит, высоко художественного труда (эстетической деятельности). Ему было бы по силам и соответствовало бы его внутренним интенциям осуществить тот синтез философии и действительности, философии и практической деятельности (в современной терминологии – науки и производства, науки и бизнеса), который до сих пор остался непреодоленным.

Литература

1. Архангельский К. П. По поводу первой биографии Станкевича / Труды Воронежского государственного университета: Воронеж, 1926. Т. III.

2. Бахмут В. Философ с душой поэта (к 190-летию Н.В. Станкевича) / В. Бахмут, А. Кряженков. Воронеж: ИПФ «Воронеж», 2003.

3. Кузнецов В. И. Н.В. Станкевич / В.И. Кузнецов // Очерки литературной жизни Воронежского края. XIX – начало XX в. – Воронеж : Центрально-Черноземное изд-во, 1970. С. 109-119

4. Лазутин В. В. Модель поведения участников кружка Н.В. Станкевича в контексте русской культуры первой трети XIX в. // Новые российские гуманитарные исследования. 2010. № 5. – URL:

http://www.nrgumis.ru/articles/archives/full_art.php?aid=175&binn_rubrik_pl_articles=316

5. Милюков П. Н. «Любовь у "идеалистов тридцатых годов"» // Из истории русской интеллигенции: Сб. статей и этюдов / СПб. : Изд. т-ва "Знание" : Тип. А.Е. Колпинского, 1902.

6. Николай Владимирович Станкевич : Переписка его и биография, написанная П. В. Анненковым. М. : тип. Каткова, 1857.

7. Переписка Н. В. Станкевича. 1830-1840 / Редакция и издание Алексея Станкевича. М. : Типография А.И. Мамонтова, 1914.

8. Станкевич Н. В. Избранное / Н. В. Станкевич. М.: Советская Россия. 1982.

9. Станкевич Н. В. Поэзия. Проза. Статьи. Письма / Н. В. Станкевич. Воронеж : Центрально-Черноземное книжное изд-во, 1988.

10. Свалов А. Н. Николай Станкевич : воспевание любви и коллизии чувств / Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение. 2013. № 6. – URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/6/Svalov_Nikolai-Stankevich/

11. Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем : в 15 т. / И. С. Тургенев. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. VI. С. 389-396.

12. Шестаков В. П. Философия любви и красоты эпохи Возрождения / В. П. Шестаков // О любви и красотах женщин : Трактаты о любви эпохи Возрождения. М. : Республика, 1992. С. 3-14.

GUSHCHINA VERA NIKOLAYEVNA, PhD in Philosophy, Voronezh State University, Voronezh, Russia

The Other Stankevith

Key words: Stankevich, entrepreneurship, husbandry, work culture, love, woman question, hedonism.

The article highlights the views and aspects of Stankevich's activities which have essentially missed the attention of researchers: his attitudes toward entrepreneurship and household, work culture, love, woman question, i.e. to the practical sides of life.

УДК 1(091)

*А.А. Кара-Мурза**

Последнее путешествие Николая Владимировича Станкевича (Италия, 1839-1840 гг.)

Ключевые слова: Н.В. Станкевич, Италия, путешествие

Аннотация: В статье повествуется о последних годах жизни Н.В. Станкевича, связанных с поездкой в Италию.

Станкевич Николай Владимирович (27.09.1813, Острогжск Воронежской губ. – 25.06.1840, Нови-Лигуре, Сардинское королевство) – поэт, философ, общественный деятель. Родился в дворянской семье. В 1830–1834 гг.

* Кара-Мурза Алексей Алексеевич, Институт философии РАН (РФ, Москва), доктор философских наук, заведующий сектором: e-mail: a-kara-murza@yandex.ru.

учился на словесном отделении Московского университета, создал в Москве ставший знаменитым литературно-философский кружок.

Продолжил занятия философией и историей в Берлинском университете. Во второй половине 1839 г. для лечения от туберкулеза объездил курорты Чехии, Южной Германии, Швейцарии, затем отправился в Италию. Его спутником по путешествию стал Александр Павлович Ефремов, товарищ по Московскому философско-литературному кружку, потом по Берлинскому университету, впоследствии доктор философии и профессор географии.

С большими трудностями преодолели разделяющий Швейцарию и Италию Симплонский перевал, поскольку ранние осенние дожди уже затопили долины. Часть горной дороги пришлось идти пешком. «Делать нечего, — писал Станкевич родным, — мы вооружились зонтиками, взвалили чемоданы на швейцарцев, пришедших к нам навстречу и пошли... Этот переход оказался достоин Суворовского! Наконец я в Италии — и еще сам с трудом этому верю!».

Далее в почтовой карете направились вдоль берега Лаго-Маджоре в Милан. Биограф Станкевича, литератор П.В. Анненков, писал о начале того путешествия: «Первый взгляд на Италию не произвел на Станкевича того радостного чувства, которое произведено было более знакомым ему миром, Германией. Родовые черты Италии гораздо строже, а приготовления к принятию и разумению их у нас гораздо менее. Италия требует некоторой уступчивости, некоторой доверчивости к себе, особенно устранения укоренившихся привычек в жизни и даже в суждении; затем уже открывает она себя в величии своей простоты или отсталости, если хотите. Станкевич долго всматривался в ее повседневную жизнь, в эту смесь классических и средневековых обычаев, заключенных в строго-изысканную раму, образуемую неизменной природой».

Труден оказался и путь от Милана до Генуи. Станкевич писал родителям: «Мое путешествие от Милана сюда было не без препятствий. Река По разлилась и снесла все мосты. Это принудило нас простоять двое суток в Павии, городке очень скучном, несмотря на его исторические воспоминания. За это вознаградили нас двое суток, проведенных в Генуе. Впечатление, сделанное на меня этим городом, было мне совершенно ново».

В письме уже из Флоренции Станкевич подробнее описал Геную: «Положение Генуи особенно хорошо. Она лежит на полугоре над морем и опоясывает полукругом гавань; деревни и загородные домики виднеются вдали... В первый раз еще видел я такое множество великолепных дворцов, которые знал до сих пор по описаниям и картинкам. Без отдыха бродили мы из одного в другой и любовались, не столько их богатством, сколько редким вкусом, который умел воспользоваться этим богатством. Особенно занимали меня некоторые собрания картин, где я видел работы лучших мастеров. Церкви особенно отличаются роскошью, мрамор, кажется, не дороже, чем у нас лес, и множество дорогих камней украшают алтари».

П.В. Анненков отмечал «особый стиль» Станкевича при осмотре новых мест в Европе: многие из них, «прославленные дорожниками», «считал он

просто наказанием путешественников». «Не видать – стыдно, а смотреть – не стоит, говорил он... Он не заглядывает в книжку, отдаваясь вполне одним своим впечатлениям... Общий характер свободы, простора, данного собственной восприимчивостью, не стесняемой чужими представлениями».

В Генуе, из всего им и Ефремовым увиденного, Станкевич выделил старинную виллу Durazzo-Palaviccini, находящуюся в стороне от туристских маршрутов: «Мы пошли полюбоваться на один уединенный дворец (Пальвичина) в конце города. Он мне напомнил убежища римских вельмож, сколько я их знаю по слухам. Гроты и фонтаны на каждом шагу, уставленные прекрасными статуями; роскошный вид из окон, апельсиновые и лимонные деревья, кипарисные аллеи, и все это – не мило их владельцу! Говорят, он не показывается сюда и проводит время то в Милане, то в другом каком-то городе!»

Из Генуи путешественники отправились морем в Ливорно. Станкевич написал тогда своему другу, историку Т.Н. Грановскому: «Как хорошо море, когда на него смотришь из Генуи, но какая мерзость, когда плывешь по нему! С первой минуты отплытия (из Генуи. – А.К.) до высадки на берег (в Ливорно. – А.К.), тошнота не покидала меня ни на минуту. Вот мучительная болезнь – мерзость мерзостью». Об этом же – фрагмент из письма родным: «С минуты отплытия до самой высадки на берег меня мучила несносная тошнота, так что два дня потом не мог я равнодушно слышать слов: море и пароход. Это было, вероятно, мое последнее путешествие морем (так, увы, и случилось – А.К.). Мельком взглянули мы на Ливорно, который кипел продавцами, покупщиками, факторами и мошенниками (это порто-франко) и поспешили во Флоренцию».

Первоначально, больной чахоткой Станкевич намеревался провести зиму в находящейся ближе к морю Пизе, однако предпочел Флоренцию. Скрывая обострение своей болезни от родителей, он был откровенен только с друзьями: «В Пизе, говорят, теплее, но я боюсь больше ее низкого положения, а главное того, что она, по общему приговору, довольно скучна и набита заезжими больными. Я не хочу ставить себя в этот разряд».

В столице Великого герцогства Тосканского Станкевич поселился отдельно на площади Санта Мария Новелла, в ближайшем к знаменитой церкви доме (сейчас это один из корпусов отеля «Minerva»). Родителям он написал о своей новой квартире: «Я нашел себе жилище на Piazza Santa Maria Novella, на юг, как хотел. У меня довольно большая комната и маленький кабинет для сна. Это стоит 40 франков (рублей) в месяц. Здесь любят очень зеркала и потому у меня их три в одной комнате и очень больших, но зато столько же и стульев». В те же дни он писал Грановскому: «Первые дни я много бегал по галереям, за городом, ездил верхом и ничего почти не делал; наконец, спохватился, стал кое-как работать... Прочел несколько скучных драм и романов для усовершенствования себя в итальянском языке; оканчиваю теперь "Флорентийскую Историю" Макиавелли... Здешние галереи в самом деле богаты и даже мне варвару доставляют много удовольствия... Доктор велит ехать в половине февраля в Рим; дескать, здесь начнутся ветры».

В Рим Станкевич приехал из Флоренции 8 марта 1840 г. и снял квартиру в третьем этаже по адресу: Corso, 71. В письме к своим друзьям Фроловым он так описывал новое жилище, которым был «очень доволен»: «Железная печка очень хорошо греет комнату, чистую, веселую и удобную. Маленький Schlaf-cabinet (спальня. — нем.), по счастью, как раз против печки, следовательно, с этой стороны я обеспечен: солнце, когда оно на небе, смотрит и сюда — не знаю, надолго ли, потому что с моего перехода только сегодня утром нет дождя. Но, по положению и заверению хозяйки, можно надеяться всего хорошего и в этом отношении».

В Риме Станкевич взял под свою опеку приехавшего позже юного Ивана Тургенева. Биограф последнего, писатель Б.К. Зайцев, писал: «Ему (Тургеневу. — А.К.) нашелся превосходный сотоварищ, друг и вождь — Станкевич. К Риму идет тонкий изящный профиль Станкевича, с длинными, на бок заложенными кудрями, с огромным поперечным галстуком, благообразным рединготом... Тургенев со Станкевичем много выходили, много высмотрели... "Царский сын, не знавший о своём происхождении" (так назвал позднее Станкевича Тургенев — А.К.) доблестно водил его по Колизеям, Ватиканам, катакомбам. Воспитание Тургенева продолжалось. Италия помогла царскому сыну отшлифовать другого юного принца, престолонаследника русской литературы. Именно в Италии... овладевал Тургеневым дух Станкевича — дух поэзии и правды».

Тургенев оставил нам портрет Станкевича того времени: «Станкевич был более, нежели среднего роста, очень хорошо сложен — по его сложению нельзя было предполагать в нем склонности к чахотке. У него были прекрасные черные волосы, покатый лоб, небольшие карие глаза; взор его был очень ласков и весел, нос тонкий, с горбиной, красивый, с подвижными ноздрями, губы тоже довольно тонкие, с резко означенными углами».

В апреле 1840 г. в Рим приехала семья крупного русского ученого и военного теоретика, профессора истории Императорской военной академии Николая Васильевича Медема. 44-летний генерал и его красавица-жена Мария Михайловна (дочь профессора М.А. Балугьянского, преподававшего в свое время юриспруденцию русскому императору Николаю I) впервые были в Италии: хорошо узнавший к тому времени Рим Николай Станкевич оказался для них прекрасным «сиссегопе». По мнению биографов Станкевича, именно в «итальянском путешествии» 1839–1840 гг. во всей полноте начал раскрываться его талант интеллектуала. Увы, к лету 1840 г. чахотка Станкевича стала прогрессировать.

По причине обострившейся болезни Станкевич не смог составить кампанию Ефремову и Тургеневу в их поездке в Неаполь. Он находился тогда в местечке Альбано под Римом, откуда писал Фроловым во Флоренцию: «Путешествие мне еще нелегко от болей, которые все странствуют по правому боку с места на место и не дают спать порядочно... Воздух был бы здесь недурен, если б мог я далеко ходить, но так я могу только наслаждаться великолепным видом из моих окон. Моя комната — для поэта: грязный, кирпичный пол, полинялые стены, небольшая, но с окном посередине, откуда видны

лесистые холмы, равнина и вдалеке море. Прислужник, лет 55 если не больше, толст и с красным носом, говорит совершенно в роде гоголевского судьи, как старинные часы, которые сначала хрипят, потом бьют».

Одной из последних радостей для Станкевича стал приезд в Рим Варвары Александровны Дьяковой (урожденной Бакуниной) – младшей сестры его рано умершей невесты Любви Бакуниной. Варвара Дьякова тогда фактически разошлась с мужем и путешествовала по Европе с четырехлетним сыном Александром.

19 мая 1840 г. Станкевич написал большое и искреннее письмо Михаилу Бакунину, брату Любви и Варвары – своей умершей невесты и своей последней обретенной любви: «Любезный Мишель!... Прежде всего, скажу тебе, что Варвара Александровна здесь, в Риме. Я собирался ехать в Неаполь, заболел – и она, узнавши об этом, приехала нарочно, чтобы меня видеть... Теперь ты можешь судить, что такое для меня святое, братское участие сестры твоей – я не умею тебе сказать ни слова о том, что произвел приезд ее, но она, это видит, я в этом уверен. Я только спрашиваю себя день и ночь: за что? за что это счастье? Оно не заслужено совсем. Она окружает меня самую сильную, самую святою братскою любовью; она распространила вокруг меня сферу блаженства, я дышу свободнее, у меня поднялось и здоровье и сердце, я становлюсь и крепче и святее... Я еще слаб, хотя поправляюсь с каждым днем с приезда сестры твоей... Сегодня, на общей консультации, положено, чтоб я ехал на Lago di Como и там пил эмскую воду. Варвара Александровна также намерена туда ехать, а зиму мы думаем провести вместе в Ницце. Эта будущность дает мне теперь силы и заставляет сердце трепетать от радости».

В начале июня 1840 г. Дьякова и вернувшийся из Неаполя Ефремов (Тургенев прямо из Неаполя отправился через Геную в Германию) повезли чуть окрепшего Станкевича из Рима во Флоренцию, куда гувернантка привезла из Неаполя сына Варвары. Прожив там несколько дней, они выехали почтовыми каретами в Геную, откуда направились в Милан, чтобы двигаться далее к озеру Комо.

Однако на первой же остановке, в городке Нови-Лигуре (в сорока милях к северу от Генуи), Николай Александр Станкевич скончался в ночь с 24 на 25 июня 1840 г. Его тело было перевезено в Геную и там временно похоронено в одной из церквей. Через некоторое время гроб погрузили на корабль, следующий из Генуи в Одессу, а затем переправили в родовое имение Станкевичей Удеревка Воронежской губернии (сейчас это территория Белгородской области).

ALEXEY ALEKSEEVICH KARA-MURZA, Institute of Philosophy, RAS (RF, Moscow).

Last Journey Nikolai Vladimirovich Stankevich (Italian, 1839-1840).

Abstract: The article tells the story of the last years of N.V. Stankevich associated with a trip to Italy.

Keywords: N.V. Stankevich, Italy, travel.

Раздел 3

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСОЗНАНИЕ:
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ,
МЕТОДЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ И СТЕРЕОТИПЫ ПОНИМАНИЯ**

УДК 1(091)(470)16/17

*Ю.А. Бубнов**

**Рецепция перипатетической философии
в западнорусской просветительской мысли**

Ключевые слова: русская философия, аристотелизм, секуляризация, метафизика, просвещение, образование.

Аннотация: в статье ставится задача рассмотреть рецепцию перипатетической философии в русской философской мысли. В результате анализа автор показывает, что одним из центров, где отечественное любомудрие заимствовало традиции античных авторов, были западнорусские братские школы.

Одним из центров развития отечественной философии в эпоху русского Просвещения были западнорусские территории. Европейская философия, которая проникала в Россию через Польшу, являлась своего рода катализатором отечественного любомудрия. Философские идеи в польской мысли выстраивались на основе синкретичного философского мировоззрения, соединившего в себе традиционные схоластические схемы и ренессансные гуманистические воззрения.

После присоединения Литвы к Польше в 1569 г. и образования государства Речи Посполитой, польское правительство, желая приостановить реформаторское движение, а также принизить роль православия в Литве, берет курс на распространение униатской идеологии. Главная задача в деле осуществления унии возлагалась на движение иезуитов, или членов прокатолической организации – ордена «Общество Иисуса». Иезуитские школы с середины 70-х гг. XVI в. становятся основным рупором римской курии в западнорусских городах.

Философскими авторитетами в иезуитских образовательных учреждениях были Фома Аквинский и Аристотель. Их учения считались наиболее подходящими для защиты догматов римско-католической церкви. Лишь в тех случаях, когда Аристотель противоречил правой вере и отступал от учения, повсюду принятого в школах, преподаватели, согласно общему правилу, были обязаны уклоняться от него и, следовательно, обыкновенно предлагали ученикам трактаты Аристотеля, приспособленные к учению Фомы Аквинского, т.е. не столько перипатетическую философию, сколько схоластическое ее истолкование [1;32].

* Бубнов Юрий Александрович (РФ. Воронеж). Воронежский государственный университет, доктор философских наук, профессор, декан факультета философии и психологии: bubnov@vsn.ru.

Основным православным форпостом, сдерживающим натиск католической экспансии, оказались братские школы, возложившие на себя функции просвещения западнорусского населения. Изучение философии здесь становилось заметным явлением, так как все труднее становилось вести успешно полемику с подготовленными в научном, теологическом и философском отношении католическими оппонентами. Нужно было, во-первых, осознать необходимость изучения не только богословских дисциплин, но и светских наук, а во-вторых, провести демаркационную черту между религиозной верой и светским знанием. В числе первых представителей братского движения, чье литературное творчество развивалось в русле этих требований, были Кирилл Транквиллион-Ставровецкий, Касиан Сакович и другие мыслители, пропагандировавшие своими сочинениями идеи «европеизации» и необходимость научного образования.

Развитие школьного образования в условиях существования греческой и западноевропейской культурных парадигм вносило определенные коррективы в понимание соотношения философии и православного вероучения, осознание того, какое место займет философское знание в структуре традиционного православного мировоззрения древнерусского человека. Одни идеологи просвещения придерживались точки зрения, согласно которой философия должна рассматриваться как средство обоснования теологических догм православия, другие, наоборот, отрицали использование философского знания в качестве проводника православного вероучения. Сторонники несовместимости философии и теологии видели в каждой из этих мировоззренческих отраслей знания свои специфические особенности, которые выражались в отдельных предметах и методах исследования.

Вместе с тем все отчетливее в трудах некоторых братских мыслителей прослеживалась тенденция использования уже готовых религиозно-философских конструкций, созданных византийскими богословами, в целях выработки своего собственного философского миропонимания. Нередко эти интеллектуальные заимствования претерпевали под влиянием отечественной просветительской мысли существенные изменения и способствовали разрушению традиционной религиозной картины мира.

В числе известных братских учителей, чьи религиозно-философские воззрения расходились с традиционным православным вероучением, был игумен Кирилл Транквиллион-Ставровецкий, автор знаменитого «Зерцало Богословия», изданного в 1618 г. в Почаеве.

Опираясь на философский категориальный аппарат неоплатонизма, западнорусский мыслитель в «Зерцале богословия» выстраивает модель мира, в которой присутствуют как элементы натуралистического пантеизма, так и гуманистическая интерпретация сущности человека. В первой части сочинения речь идет о Божием существе, во второй изложена космография. Третья часть произведения посвящена «злосливому» миру или злу и, наконец, четвертая часть сочинения Транквиллиона посвящена «блаженной жизни будущего века». В двух первых разделах «Зерцала» Кирилл затрагивает некоторые аспекты метафизического понимания бытия Бога и сущности мира, раз-

мывая при этом их субстанциональные различия. По мнению Ставровецкого, Бог – это высшая форма бытия («бытность на все бытности»). Ему присущи бесконечность и безграничность («без початку» и «без конца», без «ограничения»), он все наполняет и пронизывает («и сквозь всех проходит без заботы») [2;196].

Особое место в литературном творчестве Ставровецкого занимала проблема человека, решение которой продуцировало ряд философских вопросов, выходивших за рамки ортодоксальных христианских представлений. Он отходит от традиционного понимания религиозно-метафизических сущностей, которые, согласно сложившимся мнениям православных богословов, исключают возможность раскрытия своего содержания во внешних эмпирических явлениях. Обращаясь к одной из основных проблем религиозной философии – дуализму души и тела, находящихся в постоянном противоборстве, Транквиллион модернизирует ее с учетом своего видения соотношения этих субстанциональных частей в цельном человеческом бытии. Он больше склонялся к признанию единства души и тела, полагая, что без тела и душа не «действительна». Душа, согласно его утверждению, присуща как людям, так и животным. Однако в отличие от бессмертной человеческой души, души животных умирают вместе с телом [3;249].

Таким образом, несмотря на свой духовный статус, Кирилл Транквиллион-Ставровецкий отмечал естественные истоки человеческого разума, что вызывало протест со стороны ревнителей православия. Человеческое «мудрование», по их мнению, – это прямая дорога к аду, так оно «премудрость Божию бесчестит».

Важную роль в распространении просветительских и рационалистических идей сыграла киевская братская школа. Считая себя законными наследниками греческой образованности, «дидаскалы» братской школы с полным основанием подчеркивали свою духовную близость с греческой мудростью Платона и Аристотеля.

В качестве учебного материала по философии преподавателями использовались как отдельные фрагменты философских текстов античных авторов, которые переводились на славянский язык, так и философские труды профессора и ректора школы Каллиста (Касиана) Саковича (1578 – 1647 гг.).

В его двух книгах по философии «Аристотелевские проблемы, или вопрос о природе человека» и «Трактат о душе» затрагивались различные проблемы философской метафизики, антропологии и истории философии. Их содержание было построено на основе синтеза западной и восточной философских традиций, что изменяло сущность самого философствования, а также способствовало его переориентации с познания метафизического Абсолюта на конкретные уровни человеческого и природного бытия. При рассмотрении проблемы человека Сакович широко использует философский категориальный аппарат, созданный западной интеллектуальной традицией, соотнося при этом отдельные термины с их с греческими и славяно-русскими определениями. Важное место среди них занимают такие метафизические категории и понятия, как материя и форма, субстанция и субсистенция, акцин-

денция и модус, силлогизм, энтимема и многие другие, которые ранее не употреблялись в отечественной религиозно-философской мысли.

Не отказываясь от общепринятых в эпоху Средневековья теологических конструкций, Сакович основное внимание в своих сочинениях сосредотачивает на человеке как природном существе, вся жизнедеятельность которого осуществляется на основании исключительно природных законов. Автор отрицает божественную обусловленность телесной природы человека, заменяя ее естественной целесообразностью, исходящей от самой внешней живой природы [4;114].

Проследивая зависимость духовной составляющей человеческой сущности от ее телесной основы, Касиан Сакович подходит к актуальной метафизической проблеме – проблеме души, решаемой им в духе аристотелевского натурализма. Основной причиной, подвигшей западнорусского мыслителя к изучению данного вопроса, явилось его стремление к обнаружению истоков человеческих заблуждений, которые связаны непосредственно с незнанием природы такого «наиблагороднейшего творения», как душа. Для того чтобы предложить об этом благородном творении пристойное и согласное с церковью учение, согласно Саковича, необходимо сначала раскрыть сущность души, а затем ее силы и способности, место пребывания в теле после смерти.

При определении сущности души К. Сакович придерживается традиционных для христианской антропологии взглядов, согласно которым душа отождествлялась с бессмертной субстанцией. Вместе с тем он полагает, что такого рода сущностное выражение данного метафизического понятия не исчерпывает саму проблему, и это позволяет автору обратиться к аристотелевскому гилеморфизму, где душа предстает как форма органического тела. «Душа, – подчеркивает Сакович, – есть форма, дающая бытие природному телу, имеющему различные части и способности для жизни<...>. К тому же эта форма является формой *corporis physici organici* (природного органического тела). То есть тело, которому душа должна давать существование или бытие, должно иметь части и различные члены» [5;120]. Использование отдельных положений аристотелизма «дидаскалом» Киевской братской школы при обосновании души как субстанциональной формы свидетельствует о секуляризации религиозно-метафизического мышления, освобождении философского знания от мистифицированного платонизма, обретшего свою теологическую окраску в патристических трудах средневековых богословов.

Отталкиваясь от аристотелевского учения о форме, Касиан Сакович вносит в него существенные изменения, связанные с наделением данного субстанционального начала свойствами «самоопределяющегося субъекта», продуцирующего конативную мотивацию всех живых существ и в первую очередь человека. Важная роль в формировании этой поведенческой мотивации отводится автором трактата человеческому разуму, что является существенным прогрессом в отечественном средневековом преимущественно религиозном мышлении, выдвигающем все активнее на первый план в природе человека рациональные критерии его бытия.

Процесс реализации человеческим разумом своих желаний, согласно утверждению Саковича, осуществляется в русле нравственных установок. Так, например, похоть в человеке «не является грехом, когда действует в соответствии с разумом, сохраняя сам порядок природы. Когда же она выходит за пределы разума, то превышает природу человека (нарушается мера) и оказывается первородным грехом» [6;115].

Обозначившаяся в сочинениях Касиана Саковича тенденция к формированию секулярной философии отражала общий процесс развития в Киевской братской школе интереса к философии, которая постепенно освобождалась западнорусскими мыслителями от религиозного знания.

Таким образом, в философских сочинениях западнорусских просветителей произошло своего рода восстановление аристотелевской философии, тогда как на Западе антиаристотелизм составил сущность философии таких мыслителей, как Ф. Бэкон и Р. Декарт. Вместе с тем, восточнославянский аристотелизм отличался от своего классического варианта, который составлял основу средневековой философской культуры. Это был модернизированный аристотелизм, поскольку испытал на себе воздействие ренессансного гуманизма, а также подвергался определенной переработке со стороны ведущих католических философов и теологов реформаторов второй схоластики [7;307]. Несмотря на то что схоластический аристотелизм укладывал русскую просветительскую мысль в прокрустово ложе словесных хитросплетений, он, тем не менее, способствовал развитию научного знания. Сочетание рациональной и естественной философии с метафизикой в схоластизированном аристотелизме синтезировалось отечественными просветителями в XVI-XVII вв. с гуманистически переосмысленным христианским миропониманием.

Литература

1. Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры XVII – XVIII вв. / А.С. Лаппо-Данилевский. М., 1990. 290 с.
2. Паславский И.В. Роль неоплатонизма в развитии философских идей в России и на Украине от эпохи Киевской Руси до начала XVII в. / И.В. Паславский // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев: Наук. думка, 1984. С. 191–198.
3. Пилявец Л.Б. «Зерцало богословия» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого и «Палая Толковая» /Л.Б. Пилявец // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (историко-философские очерки). Киев: Наук. думка, 1988. С. 245–250.
4. Ничик В.М., Романец В.А. Первые отечественные учебные пособия по философии и психологии на Украине в начале XVII века / В.М. Ничик, В.А. Роменец // Филос. науки. 1986. №6. С. 112–123.
5. Сакович К. Трактат о душе: (Из посвящения князю Иеремии Чарторийскому) / К. Сакович // Филос. науки. 1986. №6. С. 117–123.
6. Калайдович К.Ф. Иоанн экзарх Болгарский. М.: В типографии Семена Селивановского, 1824. 218 с.
7. Харлампович К.В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века: отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле православной церкви и веры / К.В. Харлампович. Казань: Тип. ун-та, 1898. 524 с.

8. Подокшин С.А. Аристотелизм как феномен философской культуры Белоруссии X–XVIII вв. / С.А. Подокшин // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. Киев: Наук. думка, 1991. С. 300–310.

Y.A. BUBNOV Voronezh State University, Voronezh, Russia.

The Reception of Peripatetic Philosophy in the West-Russian Educational Thought

Annotation: the main issue of the article is to consider the reception of Peripatetic Philosophy in Russian philosophical thought. The author shows that one of the centers, where domestic love of wisdom borrowed ancient authors' traditions, was West-Russian fraternal schools.

Key words: Russian philosophy, Aristotelian philosophy, secularization, metaphysics, enlightenment, education.

УДК 141

М.А. Дидык*

Идеи М.К. Петрова в современном философско-культурологическом контексте

Ключевые слова: кризис культуры, «ось», осевое измерение культуры, регион, наука, системный подход, «онаучивание», региональное измерение культуры.

Аннотация: В статье рассматривается проблема осмысления кризиса социокультурной ситуации в хронотопном континууме культуры через призму и в сопряжении-взаимосвязи осевого и регионального измерений. В современном философско-культурологическом контексте представлены культурно-регионалогические идеи М.К. Петрова.

Погружаясь в нашу современность как «время перемен» на рубеже эпох и в атмосферу глобальности, в аналитически вводимую *темпорально-пространственную* систему координат культуры, вполне можем характеризовать ее со стороны содержания и смысла как кризисную, «пограничную ситуацию». «Сегодня мы вправе – пишет С.С. Неретина – поставить вопрос о конце культуры. Не о конце жизни, не о смерти человека, а именно о конце культуры как явления, имевшего свое начало и соответственно долженствующего иметь свой конец...» [1, с. 45]. Однако усиливает восприятие картины этой ситуации, неожиданно растянувшейся во времени, – мысль В.Н. Поруса о «катастрофе», которая, «чтобы не упустить, быть может, последний исторический шанс», должна быть осознана, с которой нельзя примириться и главное – «принять на себя ответственность за нее», а значит ее «обжить» [2]. Но что же все-таки это? Конец ли культуры, ее кризис или даже надвигающаяся катастрофа, а может это начало новой формы культурного существования?

В 1931 г. К. Ясперс написал: «некогда принято было говорить, что мы живем в переходный период и тридцать лет тому назад наше духовное бытие определялось как *fin de siècle* [конец века], так теперь в каждой газете речь

* Дидык Марина Александровна (РФ. Ростов-на-Дону). Южный федеральный университет, кандидат философских наук, доцент: madidyk@yandex.ru.

идет о кризисе» [3, с. 335]. Получается, что *как за тридцать лет* до «Духовной ситуации времени», так и *спустя восемьдесят лет* эти то ли «конец», то ли «кризис» не перестают быть актуальными. Оказавшись, с одной стороны, на рубеже эпох, а с другой – в ситуации доминирования глобальности, мы попадаем в положение, говоря словами М.К. Петрова, «возмущений», «новых возмущающих воздействий» [4, с. 127, 128], характеризующих переход к новому типу или способу существования.

Особое значение для осмысления и анализа интересующих нас осевого и регионального измерений культуры приобретает в этой связи изучение идей К. Ясперса и М.К. Петрова в современном философско-культурологическом контексте. В данной статье¹ сделан акцент на философско-культурологических идеях последнего.

Вообще *осевое измерение культуры*, о котором идет речь как об одном из двух фундаментальных ее свойств и характеристик вне традиционного «сущностного» понимания культуры, несомненно, может быть связано с идеей «оси» мировой истории, выдвинутой Гегелем в его «Философии истории», лишь значительно позже превратившейся под пером Ясперса в его «осевое время». Причем, в России было свое начало этой идеи «оси»: одновременно с Гегелем понятие «оси» истории введено в историософию П.Я. Чаадаевым в его знаменитых «Философических письмах», а работу, подобную ясперсовской (удлинение времени этой «оси» до полутысячелетия – от Будды² до греческой философской классики – в России осуществил В.С. Соловьев, правда, с сохранением в составе этого растянувшегося во времени «центра» истории и культуры личности Иисуса Христа [6, с. 62].

Второй пункт – фундаментальное понимание *регионального измерения культуры* – связывается нами с фигурой М.К. Петрова. В теоретическом плане всякая «региональная» модель, тяготеющая к выше представленной схеме «центра – периферии», может обнаружить не только свою эффективность в анализах и изучении *пространственной* характеристики существования, смещенной от центра к периферии, но и пространственности как способа представленности культуры вообще. А это, обратил внимание М.К. Петров, с одной стороны, связывает с указанным способом ее представленности нечто явно большее – способ ее существования как таковой, но тогда, с другой стороны, и способ ее представленности *во времени*. В итоге же топосно-хронимальная метрика культурно-региональной представленности допускает сопряжение ее связующего звена – социального способа существования, проявляющегося и в центрах, и на периферии, в глобальных очертаниях культуры. И в ее региональных образах, в конечном счете, одно и то же – некий прозаический социокультурный эквивалент высшим «осевым» связующим

¹ Параллельно с ней подготовлена и отправлена в другое издание статья по этой же теме, но с акцентом на идеях К. Ясперса.

² Интересно отметить, что последователь В.С. Соловьева по школе «всеединства» Л.П. Карсавин, построивший также христоцентричную схему культуры в своей «Философии истории», время Будды выделил совершенно особо как некое общее сквозное время в истории: «Заслуживает внимания даже некоторая одновременность в разных культурах одного и того же ... качества человеческого. – Заратустра. Будда. Конфуций и Лао-цзы, а в античном мире – Пифагор. Анаксагор. Гераклит почти современники» [5, с. 162].

элементам – философии (у Гегеля), религии (у Чаадаева и Соловьева) или экзистенциально-духовным порождениям «осевого времени» у К. Ясперса.

На этом пути, в качестве теоретической импликации и обоснования проблемного характера феномена культуры, как в его осмыслении, так и в реальном воплощении основной акцент сделан в плане хронологии на XX вв. и локализован в рамках «европейского очага» существования, понимаемого (как у К. Ясперса и М.К. Петрова) в широком смысле, имея в виду как собственно «западное» (Западная Европа и Америка), так и восточно-европейское (Россия) его исполнение.

Воспользуемся открывающейся возможностью применительно к феномену философии. Единое во времена Р. Декарта тело философии и науки в составе новоевропейской культуры сегодня явно раздроблено, представлено россыпью многообразных специальностей и специализаций. Выходом из этого положения чаще всего представляется путь поиска очертаний и перспектив новых междисциплинарных синтезов. Но остается открытым для использования и завет Э. Гуссерля о восстановлении первоначального единства: «Не находимся ли мы с нашей злосчастной современностью в ситуации, подобной той, в которой оказался Декарт в годы своей молодости? Не пришло ли, таким образом, время возобновить радикализм его начинающего философа, а следовательно, подвергнуть картезианскому ниспровержению необозримую философскую литературу с ее путаницей из великих традиций, более или менее серьезных начинаний, модной писанины ... и приступить к новым *Meditationes de Prima Philosophia*» [7, с. 329]. И если одной из самых ярких попыток решения проблемы достижения общечеловеческой коммуникации, вызывающей всевозрастающий интерес современных философов, социологов, культурологов, предстала концепция «осевого времени» К. Ясперса, то другая – совершенно неожиданное «регионоведческое» (говоря обычным языком) или, выражаясь более строго, но нестандартно, *регионалогическое* осмысление культуры вообще и европейской универсалистской (философской) традиции в особенности – в концепции М.К.Петрова.

Творчество М.К. Петрова (1923-1987), выдающегося отечественного ученого и философа, неразрывно связано с европейской культурной традицией. В чисто теоретическом плане при анализе и характеристике основных вариантов (моделей) типологизации культуры, как показывает реконструкция путей его творческой мысли, он идет от первоначальной простейшей типологии культур в рамках его общей культурологической модели к регионологии культуры.

Сегодня наука и образование, погруженные в систему культуры, не только питают и окрашивают друг друга, но и определяют, наполняя собою, общий колорит социокультурного интерьера. Наука – феномен парадоксальный в своей сущности, динамический, глобальный. Культурно-образовательная ситуация в его свете предстала как результат научной «оккупации», осмысление которой требует перехода на новый виток развития уже существующего проблемного поля культурного многообразия.

М.К. Петров, опираясь на представление многоликой картины культуры, обосновывает необходимость *культурной совместимости*, а тем самым и неизбежность универсальной «прививки». «На современном этапе развития науки в процессы этой ожесточенной борьбы традиционного с научным во-влечено столько матриц культуры и картина столь пестра, что можно выделить лишь основное: наука должна доказывать инокультурным матрицам свое превосходство или как-то бисоциироваться с ними, а это, если не прибегать к аргументам силы и давления, оказывается непростой задачей». Трансплантация универсального феномена науки, по сути, представляет собой прикладную роль онаучивания общества, которую необходимо осуществить, а впоследствии «выработать теорию наднационального и даже ненационального существования науки» [8, с.134, 140].

И К. Ясперс и М.К. Петров углубляются фактически в общее проблемное поле смыслов и шифров трансценденции, кодов и знаков культуры, где духовность реального исторического времени и пространства, проявляет себя в творчестве. Увидеть всемирную историю культуры – значит найти ее универсальные основания или «общий знаменатель». XX век выводит человечество к непосредственному общему знаменателю – глобальным проблемам современности. Это уже не дает право на замыкание и локализацию, но размывание границ не проходит безболезненно. «Сегодняшний мир с его сверхдержавами – Америкой и Россией, – с Европой, Индией и Китаем, с Передней Азией, Южной Америкой и остальными регионами земного шара, постепенно в ходе длительного процесса, идущего с XVI в., благодаря развитию техники, фактически стал единой сферой общения, которая, несмотря на борьбу и раздробленность, во все возрастающей степени настойчиво требует политического объединения, будь то насильственного в рамках деспотической мировой империи, будь то в рамках правового устройства мира в результате соглашения» – пишет К. Ясперс [3, с. 52]. Это время и есть «подлинное начало мировой истории». И здесь К. Ясперс рисует картину подобно М.К. Петрову, фиксируя основные ступени ее развития: «национальные государства», «континентальные сферы» и «мировая империя» [3, с. 205-206].

М.К. Петров, обращаясь к системе образования¹ в проблемном поле культуроведения, выявляет основные уровни типов и парадигм на «полевом» материале культурных реалий с их классовой, групповой и прослоечной неоднородностью, которые, по сути, и представляют уровни локализации культуры, соответствующие каждый своей парадигме.

Три основных уровня культуры – национальный, наднациональный (региональный) и глобальный – представляют динамическую структуру трансформации, сопровождающуюся наличием «аномалий». Каждый уровень есть диссоциированные единицы, стягивающиеся в ассоциативное поле высшего

¹ «Социальность и культура накладывают свои ограничения, обусловленные теми или иными национально-государственными системами образования. Обусловленные бюрократом ограничения могут модифицироваться, восполняться и даже углубляться социокультурными ограничениями, которые находят свое выражение в системах образования» [9, с. 200] – пишет А.П. Огурцов, представляя «образовательные» идеи М.К. Петрова в свете его концепции «тезаурусной динамики».

порядка с отвечающей ему парадигмой. «Аномалия» – продукт некоторого «эффекта» в индивидуальности, претендующий на изменение, обновление и трансформацию, представляющий «не-норму», которая в процессе развития может превратиться в универсальность, или общий знаменатель, стирающий различия, специфики, особенности и детерминирующий возможность стяжения в ассоциацию различных самостоятельных единиц, с перспективой оформления новой парадигмы. Решающее значение эффекта напрямую зависит от характера и природы аномалии.

На *национальном* уровне («английская культура, русская культура, немецкая культура») действует «синтаксическая парадигма». В качестве образца М.К. Петров берет Англию с ее образовательной системой (на примере Оксфорда и Кембриджа – из числа первых европейских университетов): национально-культурная физиономия Англии может быть выражена через «эффект оксбриджа», имеющего силу для *ряда стран*, в результате которого «можно ожидать и действительно можно обнаружить проявления более или менее общего корпоративного единства мнений, установок, контекста взаимопонимания».

На *региональном* уровне («европейская культура») действует «очаговая» парадигма, связанная с «процессами, объединяющими в единую культурную группу некоторое множество стран». Здесь «оксбридж», появляясь в одной национальной культуре, неожиданно отображается и начинает функционировать в другой, а парадигма получает дополнительное историческое измерение. Сохраняя в целом «оксбриджские» позиции, на сцену примера-образца выходит Германия – с реформой Гумбольдта и лабораторией Либиха. «Это очаговое или историческое измерение, выявляется как новая сумма значений «оксбриджа», показывающая постепенное уподобление Оксфорда, Кембриджа и всей английской системы образования новому немецкому образцу...» [10, с. 86,88].

К началу XIX в. европейский очаг культуры подошел к рубежу, на котором предметный мир потребовал изменений и обновлений. Перемены в Германии имели сугубо национальные идентификации и представляли соревновательный характер. Однако запланированная и осуществленная академическая революция фактически перестроила «всю систему образования, переориентировав ее на науку», значительно изменила уровень и статус государства во всех областях социального целого. «При всей его драматичности и значимости для заинтересованных сторон, это событие, частным результатом которого были попытки передела мира, рынков сбыта и сфер влияния, остается все же «очаговым» событием, строго ограниченным и по региону (страны европейской культуры) и по времени (вторая половина XIX в.)» [10, с. 90]. Фундаментом дальнейшего развития стала удачная организация образовательного и научного пространства, послужившая перспективным образцом и универсальным объединяющим эпицентром европейского региона. Но пример Японии, хотя и единичный, характеризует открытость европейского очага культуры.

Глобальный уровень реализует «глобальная» парадигма как осуществление «единой социальной функции культуры» на «всеобщей модели» и «по

единому основанию», где «реалии одного очага культуры» могут быть выражены «в реалиях другого». Поскольку наряду с европейским регионом существуют и другие, самостоятельно и на иной почве транслирующие **собственные** программы жизни, базированные на **собственных** эффектах, движение к единому основанию глобальной парадигмы осуществимо через науку. М.К. Петров показывает всю актуальность современной ему ситуации, в которой научно-технический эффект вырывается на свободу и превращается в новую систему измерения. Он, как вирус, ослабляет иммунитет традиционного очага и не дает ему возможности собственного существования. Чтобы вписаться в это новое измерение, необходимо получить прививку – «онаучиться», но сначала необходимо «уловить методологическую сторону проблемы, которая включает явную разобщенность очагов культуры, локальный характер научно-технической революции, более или менее осознанное стремление социальных единиц, принадлежащих к другим очагам культуры, создать и освоить как норму жизни систему социальных институтов, типичную для европейского очага культуры» [10, с. 93].

Данная характеристика, однако, выводит за рамки национального и регионального уровней в плоскость общечеловеческую, с соответствующей ей «глобальной» парадигмой, значимость которой определяется ее мировоззренческой санкцией.

Определяя понятие региона как «некую область, имеющую эпицентр стяжения того или иного рода отношений», М.К. Петров замечает его актуальность для разного рода исследовательских направлений, отталкивающихся от тех или иных факторов, прежде всего социальных. В этой связи М.К. Петров приводит и ряд параметров, каждый из которых представляет либо собственное измерение, либо некоторую их сочлененность, либо же систему. «В числе образующих понятие «регион» всегда, естественно, обнаруживается географическая составляющая, и роль ее весьма существенна в любых подходах» [4, с. 127]. Поэтому определить регион в его целостности (через «реальные границы», «конфигурацию», «площадь», «вместимость»), можно отталкиваясь от анализа целей и задач, которые формулируются при определенных границах «того или иного набора параметров». Это дает возможность понимать регион совершенно по-разному и обычно он «удерживается где-то между районом, областью, группой районов и областей, обладающей той или иной спецификой» [4, с. 127]. Получается, специфика и может рассматриваться как то общее, которое объединяет, т.е. эпицентрирует в стяжении.

Используя системный подход¹, предполагающий «целостное описание объекта в терминах конечного множества переменных преемственно-

¹ Использование системного подхода в исследованиях М.К. Петрова дело не новое и более раннее. Уже в защищенной диссертации этот подход занимает серьезное, значимое место. Здесь же сошлемся на уникальную работу М.К. Петрова «Город – объект подхода, нелинейного прогнозирования и текущего планирования (Предварительные замечания о формах возможного участия СКНЦ ВШ в прогнозировании и планировании г. Ростова на Дону)», где фактически изложена программа системного исследования города как своеобразного региона. В ней системный подход он определяет следующим образом: «довольно сложный симбиоз ряда независимых по происхождению методов статистического анализа, выявления тенденций,

континуальной природы», где переменные «историчны» и «ранжированы» [4, с. 114], «регион – локализованная по месту и времени сумма проблем, возникающая в результате активного вмешательства человека в наличную номотетику, как она задана естественными условиями среды, действующими характеристиками окружения, сложившимися связями, ориентациями, отношениями, моделями воспроизводства жизни, то есть всей совокупностью факторов, которые в той или иной степени определяют, формируют и организуют наличный способ жизни и которые необходимо меняются под давлением возмущающих воздействий» [4, с. 127]. Таким образом, фактор географический (место) дополняется историческим (время), но с обязательным вмешательством творческого субъекта, так как именно творчество «возмущает» наличное бытие, а потому не дает возможности естественному состоянию оставаться в статике, заставляя все время находиться в движении.

«Любая новация – источник возмущающего воздействия – направлена к достижению определенных целей», но позволяет «формализовать процесс новации как целостность». Однако любая новация «всегда есть отклонение от принятого, освоенного, признанного», как и любой продукт творчества [4, с. 129]. Именно поэтому переход от одного типа существования к другому часто сопровождается рядом проблемных ступеней и качественных трансформаций. Наряду с переменами в современном взгляде на глобальное, общечеловеческое, универсальное, а также всей масштабностью ощущения «пограничной ситуации», стирающей грани национального, индивидуального и локального, четко начинают проявлять свои границы региональные основания культуры.

К пониманию системного характера социальности и к ее культурологической характеристике европейское знание подошло с таким обобщением-итогом. В 1967 г. М.К. Петров написал: «Сегодня всех нас волнует культура. Причем культура не как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человечеством по ходу общественно-исторического развития, а скорее как самая широкая постановка вопроса¹ о способе социальной жизни...» [11, с. 6]. Но эпоха глобализма – это как раз то время в истории и культуре, когда потенция общечеловеческой коммуникации выходит на уровень реальной социальной потребности. Обнаружив свою ограниченность, незащищенность, уязвимость, человек попадает в круг неразрешимых проблем, нарушающих его существование и функционирование. Перед человечеством, представленным совокупностью обществ и культур разного типа и уровня, встает вопрос о дальнейшей

оценки результатов на истинность и на соответствие решаемой задачи, итерации, регрессии переменных и их каузального представления, разработки и оценки альтернатив, определение целей, сетей коммуникации, процедур решения» [4, с. 113].

Обратим внимание, что культура осмысливается М.К. Петровым не в субстанционалистском режиме, не онтологически и не позитивно-фактически, но в критической манере, а именно: как «*постановка вопроса*», что здесь, на общеконцептуальном уровне выражает ту же стилистику его мысли, что и приведенное выше определение региона (в этой же критической манере) как локализованной «по месту и времени» *суммы проблем* (М.К. Петров), возникающих «в результате активного вмешательства человека в наличную номотетику...» (и т.п.).

динамике его жизнедеятельности. Общечеловеческие проблемы вызывают к «размыванию» границ, к объединению социально-культурных конгломератов и формированию единого глобального пространства на диалоговой основе.

Однако для возникновения такой основы необходимо обновление информационной базы, связанное с отсеиванием ненужного, устаревшего, потерявшего смысл, актуальность и значимость в рамках традиции, а также с выходом на процесс меняющей само время модернизации. Такой переход от «традиционного» существования к «современному» (с «таймированным», по М.К. Петрову, вариантом существования) все с новой силой раскручивает универсальный механизм «миграционного» [11, с. 128, 156-162] способа социальной жизни¹, более широкого и радикального, по М.К. Петрову, чем в диалектическом осмыслении условий научно-технической динамики.

Таким образом, «осевая концепция», говоря условно по отношению к первому культурному измерению, и «регионология» культуры (т.е. своего рода ее теоретическая проекция со стороны регионального измерения) в их сопряжении и взаимосвязи, — это попытка целостного рассмотрения феноменов «оси» и «региона» в культурно-историческом и «место-временном» аспектах, выступающих в универсально-темпоральных и условно-региональных конструкциях. Это также опыт выявления общих процессов, параллелей, структур, форм и способов существования единой пространственно-временной и сущностной целостности. Представление «оси» и «региона» — разнопорядковых и разноплановых, с одной стороны (при традиционном терминологическом и понятийном их представлении), но вместе с тем увязанных между собою и в определенных отношениях схожих, с другой стороны, констант — приводит к осмыслению и осознанию как их фактического присутствия, так и особого складывания-существования на двух уровнях жизни человека — реальной и идеальной, имманентной и трансцендентной, секулярной и сакральной.

Литература

1. Неретина С.С. Современность — это гностицизм? // Философский факультет. Ежегодник-2001. № 2. М., 2001.
2. Порус В.Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии. 2005. № 11. С.24-36.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. М., 1994.
4. Петров М.К. Избранные труды по теоретической и прикладной регионалистике // Южнороссийское обозрение. Вып.15. Ростов-на-Дону, 2003.
5. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993.
6. Дидык М.А., Ерыгин А.Н. Личность и культура в эпоху модернизации: Г.Гегель, К. Ясперс, М.К. Петров. Серия «Восток-Запад-Россия». Ростов-на-Дону, 2003.

¹ «Но и сама эта гипотеза у Петрова — только старт в грандиозное предприятие мысли, в показ всей европейской истории как *грандиозного социокультурного переворота*, занимающего, говоря условно, *третью эпоху* в мировой истории, переворота в *способе социального существования* человечества, в котором важна не столько смена способов производства, наций и цивилизаций, культурно-исторических этапов и стилей, сколько *общая чрезвычайная ситуация поиска на пределье существования адекватного социокода культуры, обеспечивающего выживание и развитие*. С подобным пониманием истории, диалектики, развития, эволюции, катастроф связано и введение Петровым идущего от лингвистики и параллельного синергетике тезиса о миграционном способе существования и мышления» [12, с. 87].

7. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Мн., М., 2000.

8. Петров М.К. Философские проблемы «науки о науке». Предмет социологии науки. М., 2006.

9. Огурцов А.П. Образование в перспективе тезаурусной динамики (М.К. Петров как философ образования) // Михаил Константинович Петров /под редакцией С.С. Неретиной. М., 2010.

10. Петров М.К. Методологические проблемы культуроведения // Философское и культурологическое россиеведение: феномен восточнохристианской цивилизации. EN APXH: Выпуск 1 / Серия «Восток-Запад-Россия». Ростов-на-Дону, 2003.

11. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов-на-Дону, 1992.

12. Ерыгин А.Н. Россия в пределах только разума: введение в тему. Ростов-на-Дону, 2008.

M.A DIDYK M.K. Petrov's ideas in the contemporary philosophical and culturological context

The paper discusses the issue of the critical sociocultural situation in the chronotopos continuum of culture in terms of interrealation of axial and regional dimensions. The thoughts of M.K. Petrov are presented in the contemporary philosophical and culturological context.

Key words: crisis of culture, "axis", axial dimension of culture, region, science, system approach, "scientification", regional dimension of culture.

УДК 141

*А.Н. Ерыгин**

**«Bildung» и образованность:
европейская тема в российском самосознании
(И.В. Киреевский – Б.Н. Чичерин / Г.Г. Шпет – М.К. Петров)**

Ключевые слова: русская история, русская философия истории, образование, образованность, Европа, Россия, российское философское самосознание.

Аннотация: В статье рассматриваются ключевые идеи в российском самосознании, связанные с самоопределением русской философии по отношению к Европе: от Н.В. Станкевича до М.К. Петрова.

10 октября 1835 г. Н.В. Станкевич писал к Я.М. Неверову: «Ты давно уже подшучивал над моим стремлением к философии, но это стремление спасло во мне многое. Оно занимало меня более, нежели что-нибудь другое, и всякое занятие казалось мне односторонним, если оно не имело философского значения. Я занимаюсь историей – но она для меня привлекательная как философская задача» [1, с. 113]. И время написания текста, и ключевые его мысли-идеи показывают, прежде всего, тот интересующий нас на конференции основной факт, что, говоря о Николае Владимировиче Станкевиче, мы говорим о *российском самосознании* в его *философской* форме и при этом с явным *практическим* смыслом, в также и в его направленности на *исто-*

* Ерыгин Александр Николаевич (РФ. Россия). Южный федеральный университет, доктор философских наук, профессор: qwe1947@yandex.ru.

рию. Это и понятно: на рубеже двадцатых и тридцатых годов создаются «Философические письма» П.Я. Чаадаева, наконец, прерывающие «слишком долгое и затяжное русское молчание» и начинают «позднее и запоздалое пробуждение русской мысли» [2, с. 1], а уже через год после письма Станкевича к Неверову письмо Чаадаева, наконец, опубликованное Н.И. Надеждиным в «Телескопе», станет публичным актом, свидетельствующим о начале русского философского самосознания.

Вместе с тем рождающаяся в этом самосознании русская философия, как мне уже приходилось подчеркивать, не нуждалась, в отличие от греческих первопроходцев, «в одеждах космологии и натурфилософии. Ее Фалес – Чаадаев: первый на русской почве создатель *историософии вообще* (параллельно с Гегелем на Западе) и, вместе с тем, *философии русской истории* (философско-исторического россиеведения) ... Разумеется, русская становящаяся философская классика в одном фундаментальном отношении отличается от греческой: она рождается не до появления *христианства*, а напротив – в христианской среде» [3, с. 192]. С другой стороны, имя Гегеля также было названо не случайно: в попытках понимать Россию, ее историю и культуру «умом», т.е. философским образом, мы видим «два истока философии истории» в России [4, с. 72]: не только «Философические письма» Чаадаева, но и гегелевскую «Философию истории» – своего рода образец-эталон «мыслящего рассмотрения ее» [5, с. 63]. В случае же поиска в русском самосознании еще более глубоких корней философского понимания истории вообще и русской истории в частности в составе гегелевского наследия мы можем, пожалуй, указать на его «Феноменологию духа» [6, с.51-65], а для прояснения вопроса о рождающейся в России именно под ее воздействием самостоятельной философии истории – обратить особое внимание на фигуру И.В. Киреевского, а в понятийно-терминологическом плане – на мало исследованный феномен «образованности»¹.

И.В. Киреевский – Б.Н. Чичерин:

тема европейской истории в российском самосознании

Широкое использование автором статьи «Деятнадцатый век» терминов «образованности» и «образования», наряду с понятием «просвещения», явно гегелевское и «феноменологическое» их звучание, соответствующая архитекtonика исторического процесса – это во многом самостоятельный сюжет для анализа, но обратим внимание на самое известное и знакомое в идеях Киреевского под этим углом зрения.

В указанной статье Гегель и его философия истории чувствуются очень отчетливо: «каждая эпоха человеческого бытия имеет своих представителей в тех народах, где образованность процветает полнее других»; «эти народы до тех пор служат представителями своей эпохи, покуда ее господствующий характер совпадает с господствующим характером их просвещения. Когда же просвещение человечества ... изменяет характер свой, тогда и народы, выра-

¹ В «Феноменологии духа» образованность, как и образование, переданы немецким термином «Bildung».

жавшие сей характер своею образованностью, перестают быть представителями всемирной истории. Их место заступают другие...» [7, с.77].

Итак, «просвещение» неразрывно связано у И.В. Киреевского, как и у Гегеля, с «образованностью» и, следовательно, «образованием» как *формами культуры и цивилизации* чисто светского характера. Это, в свою очередь, позволяет предположить, – двигаясь за Гегелем (с его основной *парностью* этих последних понятий в «Феноменологии духа»), – не только о всеобщегуманитарном и общекультурном их смысле, но и локальном, исторически-особенном и выпадающем из этих общих рамок значении. Имеется в виду опора Киреевского на понятие Bildung не только в общем философско-педагогическом варианте предисловия к «Феноменологии», имеющем всемирный философско-исторический смысл, но и на второй, достаточно локальный вариант из раздела «отчужденный дух», представляющий стыковку классического и варварского потоков исторического процесса и христианства. Этот Bildung отчетливо фигурирует в давным-давно знакомых нам всем схемах и формулах западноевропейской и русской истории, фигурирующих у Киреевского.

Поставив вопрос: «...Какие элементы личной и гражданской *образованности* представляет нам прошедшая жизнь России и в каком отношении находились эти элементы к просвещению европейскому?» – Киреевский дает ответ: «От самого падения Римской империи идо наших времен просвещение Европы», находясь «в постепенном развитии», подчинялась трем основным «стихиям» или «началам»: 1-е – влияние христианской религии; 2-е – характер, *образованность* (выделено мною – А.Е.) и дух варварских народов, разрушивших Римскую империю; 3-е – остатки древнего мира» [7, 72]. В статье «В ответ А.С.Хомякову» говорится о трех «элементах»: «римском христианстве», «классическом мире древнего язычества» и мире «*необразованных*» (выделено мною – А.Е.) варваров» [7, с.118-121]. Итак, Киреевский – в *противопоставлении* «образованности» и «необразованности» – переносит гегелевскую ситуацию с «необразованными индивидами» на целый народ или даже народы и племена, оказавшиеся победителями культурных (образованных) народов. Использование понятий «просвещение» и «образованность» дается при этом в редакции явносоответствующей терминологии Гегеля в «Феноменологии духа».

Несомненна также связь, которая объединяет Гегеля и Б.Н. Чичерина как ярчайших представителей *европейской* диалектически-идеалистической философии истории в XIX в. [8, с. 151-206]. При этом гегелевская модель всемирной («Философия истории») и европейской («Феноменология духа») истории получает у Чичерина существенное преобразование: если у первого постулируется прогресс свободы от Востока через Античность к Христианско-германскому миру, то Чичерин впервые вводит в теорию истории диалектическую формулу «Древность – Средние века – Новое время», в рамках которой размещаются известные эпохи европейского развития: Античность как переходный период к Средним векам и эпоха Возрождения как переход к Новому времени. Кстати, в «Воспоминаниях» Чичерина есть очень важная

зацепка в отношении изучения им «Феноменологии духа», выводящая на эту европейскую линию истории [9, с. 73-74]. Кроме того, имеется свидетельство, сохранившееся в архивах Российской государственной библиотеки, о присутствии во взглядах Чичерина пласта, который вне контекста «Феноменологии духа» едва ли будет понят и объяснен до конца.

В дневниковой записи от 21 октября 1851 г. Чичерин излагает существо *основного закона* исторического развития человечества, выделив в качестве определяющей в социальной области *сферу духовного развития*. «Философия и религия – записывает он – одно и то же: религия есть воззрение на мир в форме *постоянной и неизменной*, философия в форме *движущейся и изменяемой* (выделено мною – А.Е.); религия есть человеческое мышление, установившееся в прочной системе, составляющей основу жизни целой эпохи, философия есть движение ума от одной религии к другой через ряд ступеней, составляющих особенную скоропреходящую систему» [10, Л.2 об.]. Сравним этот фрагмент с текстом на страницах «Феноменологии духа», посвященных сопоставлению «Веры» и «Здравомыслия», где единое по содержанию явление духа (чистое сознание) берется Гегелем в качестве различающегося по форме – как *мысль* и как *понятие* (причем, «одно есть просто негативное другого»). Читаем у Гегеля: «В том виде, в каком оба выступают в отношении друг друга, на долю веры приходится все *содержание*, ибо в ее спокойной стихии мышления каждый момент приобретает *устойчивость*; чистое же здравомыслие сначала не имеет содержания и, напротив, есть чистое исчезание его; но в силу негативного движения в противоположность тому, что негативно ему, он реализуется и сообщает себе некоторое содержание» [6, с. 291].

И по общему смыслу, и в повторах-совпадениях отдельных терминов: «постоянная» и «неизменная» форма «Религии» (у Чичерина) в соотнесенности со «спокойным» и «устойчивым» мышлением «Веры» (у Гегеля); «движущаяся» и «изменяемая» форма «Философии» (у Чичерина) – в соотнесенности с «исчезанием» и «негативным движением» того философствования, которое характерно для «Здравомыслия» (у Гегеля), – видно, что перед нами два фрагмента, явно связанных и по форме, и по содержанию, допускающих прямое сближение ходов и способов мысли Гегеля и Чичерина. Эта «привязка» к «Феноменологии» философско-исторических размышлений Чичерина, в которых эпоха Христианства занимает Средние века европейской (и мировой истории), подобно «Отчужденному духу» гегелевской «Феноменологии, локализованному между полисной греческой античностью и западноевропейским новейшим временем, подтверждает факт осмысленного, с пристальным вниманием чтения Чичеринным «Феноменологии духа» и его сознательной ориентации на гегелевские определения и характеристики, как и общую ориентацию на философско-историческое прочтение гегелевского произведения.

«Bildung», образованность и образование как европейская тема в русской философии XX в. (Г.Г. Шпет – М.К. Петров)

Особенное место в осмыслении европейской темы и категории «**Bildung**» в «Феноменологии духа» Гегеля, как и вопроса о его философском присутствии в русской мысли, принадлежит Г.Г. Шпету. В продолжение «Очер-

ка развития русской философии» он выпускает этюд «К вопросу о гегельянстве Белинского». Чтобы установить степень проникновения В.Г.Белинского в мысль Гегеля (в понимании знаменитого положения «Что действительно, то разумно и что разумно, то действительно»), Шпет настаивает на *принципиальном характере* целостного логического рассмотрения категории «действительность» – через термины: бытие вообще (Sein), определенное и наличное бытие (Dasein) и реальность (Realität) как противоположность отрицанию, существование (Existenz), действительность (Wirklichkeit), субстанциальность (Substantialität) и объективность (Objektivität) [11, с. 123].

Но целостность мира идей Гегеля усматривается Г.Г. Шпетом и за пределами его науки логики: в схватывании всех слоев гегелевского мышления, нашедшего отражение в его основных произведениях. Например, «мрачная загадка» феномена иудейства нашла свое различное выражение и в ранних теологических сочинениях (содержащих «пробы психологии или, если угодно, феноменологии иудейского и христианского религиозного духа»), и в зрелых трудах: правда, в *Феноменологии* «Гегель ее игнорирует»; в *Философии права* «она примыкает к германскому духу»; в *Философии религии* «она координируется, как непосредственная форма духовной индивидуальности, духу греческому и римскому»; в *Философии истории* «она включается в персидское царство» [11, с. 130]. Когда же «Гегель обращается к «прекрасной душе», и мы уже подготовлены к тому, чтобы встретиться с нею как с преодолением отвлеченного закона морали, выдвинутого Кантом», – он фиксирует в своей «Феноменологии» *ту стадию развития сознания*, «когда оно, как дух, объективируется в нравственной жизни народа, и притом еще не в непосредственной истине объективирующегося духа, а в его возвращении к себе, когда пройдена *стадия его самоотчуждения и образования* (выделено мною – А.Е.) и достигнута его для себя самого достоверность, находящая свое выражение в слове *совести*. Здесь же переход и к абсолютному духу, как он является в религии» [11, с. 132]. Общий вывод: *до Гегеля русская мысль*, согласно Г.Г.Шпету, *явно не достигает*. А, следовательно, говорить о русском гегельянстве, по крайней мере, в первой половине XIX в. явно преждевременно.

Второй момент: в своем переводе «Феноменологии духа» Г.Г. Шпет, как бы продолжая начатую И.В. Киреевским тенденцию, зафиксировал в немецком «Bildung» два основных значения термина, переданных им соответственно как «образование» и «образованность»¹, так что таившийся у Гегеля за пределами *основного*, философско-педагогического смысла (как он выступает в Предисловии) *второй*, философско-исторический *периферийный* участок вышел из укрытия и приобрел самостоятельное значение. Тем самым Шпет, по сути, открыл (вслед за Гегелем) особое явление, не совпадающее с *нравственностью* (народом, субстанцией) эпохи классического полиса и с мо-

¹Если в переводе 1913 г. под редакцией Э.Радлова рядом с «отчужденным от себя духом» поставлено «образование», а «Мир отчужденного от себя духа» (первый пункт второго раздела шестой главы) начинается параграфом «Образование и его царство действительности», то у Г.Г. Шпета фигурирует все-таки «образованность» [См.: 12, с. 220, 223; 6, с. 260, 263].

ральностью (личностью, субъектом) современной ему Германии, то, что впоследствии будет фигурировать в значении *права*, а здесь выступает как длительная историческая дистанция доминирования «отчужденного духа».

В самом же этом состоянии духовного мира он увидел фактически *историческое развитие* европейской цивилизации, включавшее, в свою очередь, несколько самостоятельных эпох. Из далекого сегодня «роспись» этих эпох представляется так: 1) 300-0 – эпоха эллинистических монархий; 2) 0-300 – эпоха Римской империи, христианства и соприкосновения с античной цивилизацией варваров-германцев; 3) 300-800 – «священная» (христианская) Империя (от Константина до Карла Великого); 4) 800-1600 – средние века; 5) 1600-1800 – новоевропейское время. Причем, Шпет со своим переводом, акцентирующим внимание на отходе цивилизации от культуры в моменте ее зарождения, т.е. в эпоху эллинистических монархий и ранней Римской империи, выступил как раз в то самое время, когда в Европе в лекциях 1936-1937 гг. А. Кожева было, пожалуй, впервые дано масштабное прочтение исторических смыслов «Феноменологии духа» Гегеля [13, с. 132-141].

Философско-историческое внимание к европейской цивилизационной линии мирового развития во второй половине XX в. дает явный приоритет античной тематике, прежде всего в трудах А.Ф. Лосева и М.К. Петрова¹. Их труды в 60-е гг. прошлого столетия создавались в ходе дискуссии об «азиатском способе производства» и теории общественных формаций. Но основное философско-историческое осмысление греческой античности увязывалось с гегелевской формулой «Господин-раб».

М.К. Петров, развивая свое объяснение специфики античности и как культуры, и как античного (рабовладельческого) способа производства², в отличие от А.Ф. Лосева, не смягчал обнаружившийся в науке разрыв между «бронзовой» и «скульптурной» эпохами, как и давно известное различие между обеими этими цивилизационными формами, с одной стороны, и *первобытностью*, с другой. Первобытность предстала в его концепции как носитель лично-именного культурного кода. Крито-микенская культура (вместе со всеми подобными ей «бронзовыми» цивилизациями, выравставшими в культурно-мировоззренческом плане из мифологий «олимпийского» образца) была рассмотрена как вариант *профессионально-именного* типа культуры. Одновременно она была понята на их фоне как своеобразное «морское» отклонение от «нормальных» «сухопутных» цивилизаций с аграрной экономикой, централизованными государствами типа «восточных» деспотий и мифологическим способом мышления.

Собственно же «античность» – в качестве выражения *универсально-понятийного* кода культуры – была неожиданно представлена как реализация линии на «отклонение», давшее мир «людей-государств» типа Одиссеев [14, с. 15-103]. Из этой «эгейской катастрофы» социальности, по М.К. Петрову, первой в истории, родились греческий полис, рыночная экономика, театр

¹ Мы остановимся далее на все еще мало известных трудах и идеях последнего.

² В работах 1966-67 гг. «Античная культура», «Пираты Эгейского моря и личность» и «Социальные основы самосознания и научного творчества».

как форма самосознания гражданского общества, философия в качестве его теоретического самосознания и вообще вся европейская культурно-историческая традиция.

Методологическая позиция М.К. Петрова имела и другой нюанс. Если марксистская формационная и гегелевская диалектическая философско-исторические схемы представляли *линейный* подход, предлагая некоторую расчлененную во времени целостность крупных исторических эпох, а им противостоявшая *локалистская* цивилизационная модель – своеобразную россыпь отдельных «замкнутых культур», «цивилизаций» или «обществ», то М.К. Петров в своей строго научно-исторической концепции вводил чисто *типологический* подход к социокультурной реальности. Лично-именной, профессионально-именной и универсальный (европейский) типы культур в его концепции – это только фиксация различных способов адаптации в окружающей среде природного, социального и разумного (творческого существа), каковым является человек.

Другое дело, что для объяснения этого выпадающего из нормы случая потребовались гипотезы *катастрофы, пиратского фактора и объединяющей их идеи исторического отклонения*. Этой стороной своей методологии он выражал ориентацию уже не только на характерное для европейского способа мысли *системное* теоретическое или объективно-научное воспроизведение предметов и процессов, но и специфически-современное, рождаемой эпохой научно-технической революции *миграционное* осмысление реальности и самих способов мышления о ней. Это свое методологическое нововведение, принципиально значимое и вообще, и для понимания исторических процессов, и для логико-методологического обоснования своих «античных» гипотез, сам М.К. Петров назвал «новой моделью» [14, с. 156-162].

Литература

1. Станкевич Н.В. Из писем к Я.М.Неверову // Фридрих Шеллинг: pro et contra / Сост., вст. Ст. В.Ф. Пустарнакова, примеч. М.А. Ходанович. СПб., 2001.
2. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев, 1991.
3. Ерыгин А.Н.Философское руссиеведение: мысль о России и русская мысль. Ростов-на-Дону, 2010.
4. Ерыгин А.Н.Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин): Часть первая. Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (Тема России). Ростов-на-Дону, 2004.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб. 1993.
6. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч.1. Феноменология духа / Перев. Г. Шпет. Изд. Второе, стереотипное. СПб., 2006.
7. Киреевский И.В.Избранные статьи /Сост., вступ. Статья и коммент. В. Котельникова. М., 1984.
8. Ерыгин А.Н История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIXвека). Ростов-на-Дону, 1987.
9. Чичерин Б.Н. Воспоминания: Москва сороковых годов. М., 1929.
10. Чичерин Б.Н. Дневник, 27 апреля – 21 октября 1851 г.; 14 апреля – лето 1856 г. / Автограф. РО РГБ. Ф. 334. К. 17. Ед. хр. 5. Л.2 об.

11. Шпет Г.Г. К вопросу о гегельянстве Белинского (Этюд) // Вопросы философии. 1991. № 7.
12. Гегель Г.В. Феноменология духа / Пер. под ред. Э.Л. Радлова. Спб., 1913.
13. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. Спб., 2003.
14. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов-на-Дону, 1992.

A.N. ERYGIN

"Bildung" and accomplishments: European topic in the Russian self-consciousness (I.V. Kireevsky – B.N. Chicherin / G.G. Shpet – M.K. Petrov)

The article deals with the key ideas in the Russian self-consciousness which are linked to the self-identification of the Russian philosophy in terms of Europe from N.V. Stankevich to M.K. Petrov

Key words: Russian history, Russian philosophy of history, education, accomplishments, Europe, Russia, Russian philosophical identity.

УДК 122/129

С.М. Климова*

Национальный вопрос в зеркале полемоса (размышления о «Хаджи Мурате» Л. Толстого)

Ключевые слова: война, мир, полемос, ресентимент, человек войны

Аннотация. Статья посвящена анализу двух подходов к рассмотрению национального вопроса в России на примере повести Л.Н. Толстого *Хаджи-Мурат* в зеркале бинарной оппозиции «войны и мира» – суть имперского сознания и понятия полемоса (имманентная связь войны и мира как целого человеческой жизни и смерти) – суть национального самосознания.

*«Я не умею любить родину
с запертыми устами».*

П.Я. Чаадаев

В России начала XX в., по сути, был лишь один человек – Лев Николаевич Толстой – своим творчеством и жизнью выражавший позицию подлинного гуманиста и патриотизма, при этом, ненавидевшего эти понятия, боровшегося с ними, как с омертвевшей заскорузлой роговицей, убивающей живое нутро, ею обрамленного народного тела России. За это он был бит своими именитыми соотечественниками, обласкан заморскими пророками, почти никем не понят, оставаясь равновеликим и малодоступным и для современников, и для потомков. Есть множество способов порассуждать на данную тему. Мы выбираем пример одного произведения, размышляя над которым, приходим к пониманию целостной позиции цельного мыслителя и художника по вопросу патриотического (национального) самосознания.

* Светлана Мушанловна Климова, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры ННУ «БелГУ» (РФ, Белгород), ст. н. сотрудник ИНИОН РАН; E-mail: sklimova@bsu.edu.ru.

Все творчество Толстого «циклизируется» (термин Ю. Тынянова) кавказской темой¹. Уже в ранней молодости он вполне романтически добровольно избирает этот мир, непохожий на салонную культуру русских столиц и ищет себя в нем. Поведение молодого Толстого – сорт романтических порывов, руссоизм по преимуществу. По ходу изложения отметим, что по воспоминаниям современников, в конце жизни, собираясь уйти из дома и найти покой в чужой земле, Толстой также рвался на Кавказ. Это желание не сбылось, что не удивительно в контексте известных обстоятельств его трагического ухода и смерти. Но очевидно, пусть и в мечтах, в конце жизни, он хотел вернуться к истокам – в то пространство, о котором он много думал последние пятьдесят лет своей жизни, работая над повестью *Хаджи-Мурат* [4, с.583-666]. Эта повесть – сгусток его экзистенциальной философии. Именно на Кавказе была определена важнейшая специфика его тем, представленных как сложная амальгама пересечений двух базовых смыслообразов, им навеянных: Война и Мир, ставших основополагающими принципами описания Кавказа, его народов и их жизни.

Если вначале 50-х гг. молодой Л. Толстой еще весьма описателен в своих кавказских рассказах (*Рубка леса*, *Казаки*, *Набег*), и романтизм войны, однозначное противопоставление войны миру, как двум диаметрально противоположным мирам явно присутствует в них, то *Хаджи-Мурат* – вершина целостного мировоззрения Художника и Философа, Пророка и Человека. Это произведение о войне и мире, имманентно связанное с национальным вопросом в российской империи. Польша и Кавказ оказались «зеркалами» отражения политики и логики европоцентристского сознания российской империи: Кавказ должен быть покорен более «развитым» народом, пришедшим просветить и развить «отсталый дикий» народ. Одновременно шло угнетение Польши, но уже за то, что была по-европейски образована и значительно более развита, чем Россия, причем следовало стереть даже память о ее просветительски-миссионерской деятельности в России на протяжении нескольких веков взаимодействия. То есть Кавказ покоряем за непросвещенность и восточную дикость, Польшу – за то, что просвещена и по-европейски образована. Желаем быть «Европой» для Кавказа и не желаем быть «Кавказом» для Польши. Этот феномен можно назвать «маятником бинарного сознания» – своеобразным способом самоидентификации, характерным для русской интеллигенции и для российской имперской политики в постоянно меняющемся мире. Его сущность состоит в «регулярной инверсии ценностей, когда тем или иным элементам картины мира приписывают попеременно то положительную, то отрицательную ценность. Сама же картина, ее структура, „репертуар“ базовых элементов почти не меняются» [2, с. 62].

Вспомнив о Польше в своей кавказской историн, Толстой указал на узел практически всей национальной проблематики в России II-й пол. XIX в.,

¹ Мы понимаем условность этой фразы, относя ее смысл в целом к жизне-творчеству Толстого, не имея ввиду принцип „первого“/„последнего“ произведения. Начало – как время рождения Толстого-писателя, создавшего первое произведение в Тифлисе в 1851 г. и конц. – вершина его творчества – *Хаджи-Мурат*.

стянув его к этим двум болевым точкам имперского колониализма. «Польша и Кавказ – это две болячки России. Нам нужно, по крайней мере, сто тысяч человек в каждой из этих стран. – Вы говорите Польша. – О, да, это был искусный ход Меттерниха, чтобы причинить нам затруднения (разговор прусского посланника с бароном Ливеном, дожидаясь выхода императрицы и императора)» [4, с. 93].

Следует отметить еще один важный рефрен «присутствия» поляков в кавказской истории. Кавказ был местом второй ссылки поляков. Лишенные родины, после восстания 1831 г. многие молодые талантливые поляки были сосланы на кавказскую войну умирать. Любопытно, что часть из них перешла на сторону горцев, совместно борясь с войсками российской империи за независимость и свободу, часть воевала в составе имперских войск. Этот факт ярко иллюстрирует идею независимости как квинтэссенцию национального самосознания. Поэтому крошечный эпизод в повести, посвященный наказанию польского студента Бжезовского – не случаен и чрезвычайно показателен для Толстого. «– Как фамилия? – спросил Николай. – Бжезовский. – Поляк? – Польского происхождения и католик, – ответил Чернышев. Николай нахмурился. Он сделал много зла полякам. Для объяснения этого зла ему надо было быть уверенным, что все поляки негодяи. И Николай считал их таковыми и ненавидел их в мере того зла, которое он сделал им» [4, с.90].

Логике ненависти необходим Другой для самооправдания эгоцентризма. Данные цитаты наглядно это подтверждают: ненавидя народ за то зло, которое ему было причинено, необходимо было найти концептуальную основу своего права на это зло – обнажить логику глобального оправдания империи и имперской политики. На примере расправы над Бжезовским видна схожесть его судьбы с судьбой некоторой части собственного населения, не пожелавшего принять официальную конфессию¹ после присоединения Западных земель и одновременно конгениальность скромной фигуры юного студента поляка такой крупной трагической фигуре, как Хаджи-Мурат. На этих примерах нам дана иллюстрация схожести судеб двух разных народов, одинаково репрессированных, но одинаково несломленных имперской политикой и властью самообожествления/обожествления государственного человека. Молодой человек умер за то, что все поляки – «сплошь негодяи», то есть оказываются вне элементарной этики и презумпции невиновности, а значит – «немного нелюди»: эта последовательность выводов укладывается в абсурдизм ресентиментного сознания, возведенного в ранг всеобщей логики

¹ «После Чернышова был принят приехавший откланяться генерал-губернатор Западного края. Бибииков. Одобрив принятые Бибииковым меры против бунтующих крестьян, не хотевших переходить в православие, он приказал ему судить всех неповинующихся военным судом. Это значило приговаривать к прогнанию сквозь строй» (ibidem. с. 92). Возможно, «плохие» униаты – все те же поляки или белорусы, не пожелавшие подчиниться, позволяющие себе иметь «чувство идентичности». Об их генетической связи с Бжезинским говорит одинаковое «гуманное наказание», данное Николаем Павловичем – нет, не убить. *«Но, слава богу, смертной казни у нас нет. И не мне вводить ее. Провести 12 раз сквозь тысячу человек. Николай»* [4, с. 90–91].

в рамках жесткой бинарной оппозиции *Войны и Мира*. Здесь Мир есть результат репрессий (войны), воплощенное ресентиментное сознание императора (власти), форма подавления всякого инакомыслия. Имперский Мир порождает Войну – Смерть, является основой гибели конкретных людей, армий, народов, культур и метафорически – всего мира. Не развивая подробно тему ресентимента, отметим лишь ее важнейшие компоненты, ссылаясь на размышления М. Шелера: «Ресентимент – это *самоотравление души*, имеющее вполне определенные причины и следствия... Важнейший исходный пункт в образовании ресентимента – импульс мести... Важно подчеркнуть, что чувство мести не совпадает с побуждением к ответному удару или к защите [чувства Хаджи-Мурата, горцев, поляка Бжезовского – С.К.]... Две особенности существенны для классификации какого-либо акта как мести: моментальное или длящееся определенное время *торможение* и содержание непосредственно возникающего ответного импульса, а также связанных с ним побуждений гнева и ярости... Мечь уже сама по себе – чувство, возникающее из состояния бессилия, так что она всегда – удел человека, в каком-то отношении „слабого“» [5, с. 14-15].

Именно эти ресентиментные черты с поразительной точностью фиксирует Толстой в характере эмоций императора, решающего судьбу польского студента: «– Подожди немного, – сказал он, и, закрыв глаза, опустил голову. Чернышов знал, слышав это не раз от Николая, что когда ему нужно решить какой-либо важный вопрос, ему нужно было только сосредоточиться на несколько мгновений, и что тогда на него находило наитие и решение оставлялось само собой... Он думал теперь о том, как бы вполне удовлетворить тому чувству злобы к полякам, которое в нем расшевелилось этой историей студента...» [4, с. 90].

Безусловно, слово *торможение* здесь можно употреблять условно, при этом на ресентиментность душевного состояния Николая указывает схожесть его поведения и с другой характерной чертой, выявленной Шелером: «мечь может быть “лишена объекта”; это бывает, „когда она относится не к определенному объекту, а включает в себя весь контекст, в котором произошло оскорбление – местность, город и т.д.; это может быть даже весь мир, как нечто иное» [5, с. 15].

Как это не парадоксально звучит, но если описать психологическое состояние русского императора в терминах Шелера, то получается, что его чувство мести рождено завистью, бессилием «слабого», в тех случаях, когда «речь идет о ценностях и благах, которые по самой их природе нельзя приобрести и лишь тогда, когда таковые попадают в сферу нашего сравнения – в сферу, где наши внутренние изменения происходят через сравнение себя с другими» [5, с. 26].

Получается, что благородство императора не выдерживает критики, когда речь заходит о том, что он – его статус и благородство как данность от рождения – сами по себе становятся «*средством*» определения ценностей других людей. По сути, вся логика „европо=имперского централизма“ приводит к инверсии благородства-подлости: «Постоянная, явная, противная

очевидности, лезть окружающих его людей довела его до того, что он не видел уже своих противоречий, не сообразовывал свои поступки и слова с действительностью, с логикой или даже простым здравым смыслом, а вполне был уверен, что все его распоряжения, как бы они не были бессмысленны, несправедливы и несогласны между собой, становились и осмыслены, и справедливы, и согласны между собой, только потому, что он их делал» [4, с.90].

Николай абсурдно отождествил свой императорский статус с благородством и безгрешностью своего человеческого Я (по сути, считая себя святым в своей страстной вседозволенности), априори воспринимая любой абсурд своей логики и поступков за высшую, да к тому же религиозно одобряемую, истину высшего порядка. Он сам становится единственным критерием ценностной картины и ценностного познания мира. Он становится олицетворением «мы», от имени которого ведутся войны и устанавливается мир. В этом процессе собственно и проявляется ресентимент, заключенный, с точки зрения Шелера, «в иллюзорном восприятии и фальсификации самих ценностей, в свете которых возможные объекты сравнения вообще могут иметь хоть какую-нибудь позитивную ценность» [5, с. 34].

Тема свободы и несвободы, войны и мира, «мы – они», однако, получает противоположное осмысление на самом Кавказе и становится разговором иного порядка. Понять это возможно, только выйдя за рамки бинарной оппозиции *войны и мира*, или покинув Петербург и окунувшись в космос Кавказа. Совсем другая война и другой мир на Кавказе; по-другому смотрят на ситуацию угнетаемые народы – с другого берега гуманности и патриотизма. Толстой показал нам кавказцев (по сути, нас самих в предлагаемых условиях) – другими глазами – глазами разоренного и насилуемого, но не покоренного, народа. И оказывается, что горцы, которые не сделали никого зла Николаю, также считают его (а через него русских) негодьями, нелюдьми, опираясь не на абстрактную этику ненависти-мести как ресентиментного чувства, но экзистенциально-жизненно переживая реальное зло, причиненное народу. Для них Война становится единственной в данных обстоятельствах «средой обитания» людей и порождает иной взгляд на природу чувств. «О ненависти к русским никто не говорил. Чувство, которое испытывали все чеченцы от мала до велика, было сильнее ненависти. Это была не ненависть, а непризнание этих русских собак людьми и такое отвращение, гадливость и недоумение перед нелепой жестокостью этих существ, что желание истребления их, как желание истребления крыс, ядовитых пауков и волков, было таким же естественным чувством, как чувство самосохранения»[4, с.99].

На Кавказе, в отличие от Петербурга, действует другая логика *войны и мира*: не оппозиция и противопоставление «мы – они», а космическое соединение всего со всем, жизни со смертью, Я с Другим. *Войне* как закреплению покорения, порабощения и оппозиции имперской идеи *мира* противостоит смыслообраз *войны как мира*, как борьбы за освобождение людей – то есть как *единственно возможная* форма решения национального вопроса. На этом подходе построена и идеология, и аксиология, и экзистенциализм нацио-

нальной проблематики в *Хаджи-Мурате*. Для того, чтобы дать точное описание новому содержанию смыслообразов *войны и мира*, мы предлагаем использовать понятие *полемос*, как наиболее полно отражающее их специфику. *Полемос* стал открытием нового смысла понятия войны, при котором мир вплетается в ее внутреннюю ткань, став Другим войны и связав в неразрывное целое все смыслы этих противоположных начал: войны и свободы, войны и плена, войны и красоты, войны и семья, войны и человека, войны и природы и т.п.

В философский обиход слово *полемос* введено Гераклитом в знаменитом 53 фрагменте: «Война есть условие и родитель всего». Интерпретация этого фрагмента была дана в пятой лекции по античной философии Мерабом Мамардашвили: «Это опять воляпюкная философская фраза. Что, Гераклит – милитарист? Да нет, он хочет сказать, что лишь внутри полемического состояния, внутри состояния всеобщего полемоса, внутри которого в схватке с бытием, или друг с другом, или в схватке с собой стоят люди, – в этом определится и решится, кто раб, а кто свободен. Война разбрасывает по результирующим ячейкам: вот он оказался рабом, потому что не хотел умереть, а свободный готов был умереть и выдержал риск своей готовности к смерти, поэтому один сильнее или больше тысячи, говорит Гераклит, если он наилучший. А быть наилучшим не дано заранее, только внутри полемоса это станет и определится» [3, с.77].

Таким образом, Полемос – это не этически одноплоскостная характеристика войны как отрицания мира, а субстанциональная основа того многообразия, которое включает мир, как свое другое начало внутрь единого полемического состояния. Онтология Полемоса переплетена как с понятием свободы, так и с понятием диалогизма – диалектики бытия. В этом плане Полемос – «родитель» – сродни бердяевской интерпретации *Ungrund* (Бездна, Пучина – нем.) – «несотворенной свободе», которая управляет не только миром сотворенным, но является условием творения Бога, не имевшего без нее такой возможности. Полемос, как условие абсолютной свободы, онтологичен, ноуменален, и божественен, ибо Бог есть условие духовного наполнения жизни полемоса. Здесь Бог, очень по-бердяевски «присутствует не в имени Божьем, не в магическом действии, не в силе этого мира, а во всяческой правде, в истине, красоте, любви, свободе, героическом акте» [1, с.176].

Ключевым основанием полемоса является образ человека на войне. Этот «человек войны» уже совсем не похож на прежних толстовских: ни исполнением долга (капитан Тушин), ни детским романтизмом и неописуемым восторгом перед опасностями (Николенька и Петя Ростовы), ни жадной славой и геройства (образ Андрея Болконского, который в *Хаджи-Мурате* вполне сопоставим с образом Бутлера): «Война представлялась ему только в том, что он подвергал себя опасности, возможности смерти и этим заслуживал и награды, и уважение здешних товарищей, и своих русских друзей. Другая сторона войны: смерть, раны солдат, офицеров, горцев, как ни странно это сказать, и не представлялась его воображению. Он даже бессознатель-

но, чтобы удержать свое поэтическое представление о войне, никогда не смотрел на убитых и раненных»[4, с.97].

Полемос демонстрирует совершенно другой образ «человека войны», ядром которого становится идея несоизмеримой ни с чем ценности единичной человеческой жизни, смысл которой, однако, органически связан со смертью, организующей космос жизни. Жизнь и смерть, война и мир здесь не оппонируют, а именно полемизируют, соединяются, борются и сливаются в одно целое человеческого экзистенциального пространства. Поэтому к «человеку войны» равно относятся все герои повести: и Хаджи-Мурат, и его несчастные сын и мать, и Марья Дмитриевна, и рядовой Авдеев, и весь окружающий мир, и даже куст «татарина» – трава *войны*, то есть весь мир, вовлеченный в полемос как в свою сущностную основу. Полемос сливает в единое начало войну и мир: работу войны и отдых мира: «– Так вот как-с, батюшка, – говорил майор в промежутке песни. – Не так-с, как у вас в Питере: равненье на право, равненье налево. А вот потрудились [был разорен чеченский аул – С.К.] – и домой. Машурка нам теперь пирог подаст, щи хорошие. Жизнь! Так ли?» [4, с.97].

Сквозь всю алогичность смерти и разрушения пробивается вечная циклизация жизненных смыслов полемоса: «Перед жителями стоял выбор: оставаться на местах и восстановить со страшными усилиями все с такими трудами заведенное и так легко и бессмысленно уничтоженное, ожидаю всякую минуту повторения того же, или, противно религиозному закону и чувству отвращения и презрения к русским, покориться им. Старики помолились... и тотчас же принялись за восстановление нарушенного»[4, с.99].

В полемосе сходится весь узел человеческого Я и *само состояние войны становится необходимым Другим* для проявления человеческой жизни, с которой человек сумел вступить в диалог, сохраняя себя и свою целостность. Полемос – это диалогическая «борьба» между *абсурдом безнравственной логики ресентиментного чужого МИРА*, присущего «нелюдям» – поработителям, уничтожающим все живое (космос жизни) из-за прихоти и настроения одного, «имевшего право» на жизнь, убийство, смерть и *экзистенциальным величием логики ВОЙНЫ как высшей правды*, сохраняющей целостное и человеческое начало в людях, в условиях войны и борьбы.

Литература

1. Бердяев Н. А. Самопознанию. М., 1991.
2. Климова С. М. Русская интеллигенция: маятник бинарного сознания. Человек. №6. 2006.
3. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии, под ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1999. Лекция 5.
4. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений (Юбилейное) в 90 т., т. 35: Произведения 1902–1904. Москва – Ленинград 1950. Литературоведы отмечают почти 50-летний подготовительный период работ над Хаджи-Муратом. См. Сергеевко А. П. Комментарии к „Хаджи-Мурату“, с. 583–666. Далее, ссылки на это изд. даны в тексте по 22 т.
5. Шелер М. Ресентимент в структуре морали, пер. А. Н. Малинкина. М., 1999.

KLIMOVA SVETLANA – Dr.Sc. (Philosophy), Full Professor, Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Professional Education «Belgorod National Research University», Business address: Pobeda 85, Belgorod, email: SKlimova@bsu.edu.ru

Key words: war, world, polemos, resentment, person of war

Annotation: The article is devoted two approaches in consideration national question in Russia on the example Hadgi-Murat's novel of I.N.Tosltoy. This problem was researched in a mirror of binary opposition of "war and peace" as essence of imperial consciousness and as concept of polemos as immanent communication of war and peace in whole to human life and death.

УДК 1(091)

*В.И. Коротких**

Гегелеведческая концепция И.А. Ильина как феномен отечественной культуры начала XX века

Ключевые слова: отечественная культура; философия Гегеля; «Феноменология духа»; предметное понимание; интерпретация.

Аннотация: В статье раскрывается зависимость предложенной И.А. Ильиным интерпретации философии Гегеля от традиций и установок русской культуры начала XX века, дается характеристика методологии историко-философского исследования И.А. Ильина, определяются требования к современному изучению классического философского наследия.

Двухтомный труд Ивана Александровича Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» [3, 4], ставший итогом его историко-философских исследований начала XX века, справедливо считается одним из лучших произведений русской историко-философской литературы. Прекрасное знание источников и критической литературы своего времени (сегодня в значительной мере забытой) и самостоятельность в оценке самых трудных проблем гегелевской системы отличают эту работу русского мыслителя как от многих современных ей отечественных и зарубежных публикаций о Гегеле, так и от большей части последующей гегелеведческой литературы, а драматизм и экспрессивность изложения способны с первых страниц захватить внимание читателя.

Знакомство с «Философией Гегеля» и осмысление её особенностей убеждает в том, что у её автора имелось несомненное внутреннее, духовное, родство с интерпретируемым философом, которого не случайно же он определял как «философа по преимуществу». Казалось бы, подобное сочинение не могло остаться незамеченным, более того, само должно было вызвать оживлённое обсуждение и даже породить новые интерпретации. Между тем вопрос о том, в какой степени эта книга повлияла на характер восприятия философии Гегеля в нашей стране и за рубежом, трудно назвать простым. Понятно, что советскими историками философии она не могла быть принята

* Коротких Вячеслав Иванович (РФ, Елец). Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина. доктор философских наук, shortv@yandex.ru.

не только по идейным, но и просто по политическим мотивам, и лучшей реакцией на неё было умолчание. Но можно ли говорить хотя бы о ее влиянии на зарубежную русскую философию и западную историко-философскую науку, на пути к которым у труда И.А. Ильина, кажется, не было идеологических препятствий? После того, как в 1946 году основное содержание гегелеведческой концепции И.А. Ильина было представлено европейскому читателю [2], упоминания о нем появились в зарубежной гегелеведческой литературе, однако, они были преимущественно критическими [1, S. 35], и, думается, могли бы свидетельствовать лишь о непонимании того простого положения, что стандарты западного гегелеведения последних десятилетий недопустимо распространять на произведения, созданные в другую эпоху и в контексте другой культуры.

Почему, однако, после того, как книга русского мыслителя два десятилетия назад начала перепечатываться в России, она не стала, несмотря на все ее достоинства, предметом оживленного обсуждения историков философии? Следует ли видеть в этом факте лишь отражение недостатка глубокого интереса к самой гегелевской философии среди современных отечественных историков философии? Или, может быть, сегодня появились новые обстоятельства, препятствующие освоению содержания труда русского мыслителя? Мне уже случалось указывать на то, чем, на мой взгляд, значима гегелеведческая концепция И.А. Ильина для всякого читателя, который сегодня решится начать знакомиться с философией Гегеля [7, с. 21-22]. Теперь же я постараюсь показать, какие особенности труда И.А. Ильина, связанные с характером отечественной культуры начала прошлого века, следует учитывать, чтобы прочтение Гегеля «вместе с Ильиным», смогло оказаться плодотворным.

Первая трудность, с которой встречается современный читатель книги И.А. Ильина, – это характер обращения автора с гегелевскими текстами, находящий отражение, в частности, в способе их цитирования¹. Прежде всего, И.А. Ильин не принимает во внимание различия между текстами, составившими «Собрание сочинений» философа, рассматривает их как некий единый текст². Сегодня, после занявшего чуть ли не весь XX век обсуждения проблемы соотношения автора и текста, подобный подход может восприниматься как слишком непосредственный, наивный. В самом деле, теперь мы хорошо понимаем, что сами произведения, философские или художественные, рассматриваемые как органично возникшие целостности, скрывают в себе, в самой ткани повествования, «субъектность», могут рассматриваться как самостоятельные источники смысла. Однако не стоит торопиться видеть в подходе И.А. Ильина к гегелевским текстам как «прозрачному единству»

¹ Современному читателю трудно воспользоваться ссылками И.А. Ильина на источники, сегодня недопустимо механически воспроизводить научный аппарат книги, вышедшей почти сто лет назад, издателям следовало бы, как минимум, позаботиться о подготовке ссылок на имеющиеся русские переводы, а лучше – и на современные немецкие издания.

² Следует признать, впрочем, что и многие современные авторы, решающиеся писать о Гегеле, не уделяют должного внимания определению специфики источника, а то и вовсе не отдают себе отчет в том, что же они, собственно, «анализируют» – трактаты, учебники, записи, сделанные слушателями лекций, черновые наброски и т.д.

лишь проявление «наивности», есть основания полагать, что речь должна идти о продуманной стратегии русского мыслителя. Обратим внимание на то, что отказ от рассмотрения различий между частями творческого наследия философа хорошо согласуется с пониманием И.А. Ильиным соотношения «мышления» и «смысла» у Гегеля. Действие этого принцип «оборачивается» и на творчество философа: система гегелевской мысли предстает как излитый вовне единый опыт философского мышления, и обретший внешние контуры текст оказывается неотличимым от живого мышления, его породившего. Предметное, содержательное своеобразие составивших литературное наследие Гегеля фрагментов не препятствует тому, чтобы каждый из них воспроизводился, отражался, во всех других и пояснялся ими. Мнимая «текстологическая наивность», таким образом, оказывается следствием центральной историко-философской интуиции И.А. Ильина, которая, впрочем, ещё нуждается в пояснении.

Прежде, однако, сделаем одно замечание на «параллельную» тему. И.А. Ильин, как показывает текст книги, игнорирует не только различия текстов в границах «Собрания сочинений» по их происхождению, статусу, предметной и прагматической ориентации, он не принимает и принципы «эволюционно-исторического» метода, который в его время отработывался В. Йегером на материале аристотелевского корпуса, а позднее безраздельно захватил и гегелеведение. И это также неслучайно, в этом обстоятельстве нельзя видеть какую-то невнимательность И.А. Ильина. Дело в том, что «эволюционно-исторический» метод призван избавить историка философии от необходимости совмещать в единой интерпретации, исследовательской концепции, «противоречия», встречающиеся в различных текстах философа. Но у И.А. Ильина подобной задачи и не возникает, ведь он как раз и понимает историю гегелевской мысли как «трагедию»! Определяющее ее судьбу признание – это признание невозможности вхождения в жизнь Божества целых областей жизни мира. Вторая часть первого тома сочинения – «Учение о пути Божиим» – пронизана этой трагической мыслью, и вряд ли требуется сегодня специально обосновывать тезис, что в подобном трагическом мировосприятии следует видеть не только влияние традиции платонизма на русского мыслителя, но и отражение той напряженной предреволюционной атмосферы, воспроизведением и осмыслением которой стала вся русская культура начала прошлого века.

Вернемся, однако, к концепции единства «мышления» и «смысла». Настойчивое повторение этих терминов в тексте (как, впрочем, и выражений, относящихся к необходимости «предметного», «созерцательного» мышления и пр.) подталкивает читателя к заключению, будто Ильин во время написания книги находился всецело под влиянием Гуссерля. Действительно, Ильин, слушавший Гуссерля в Геттингене, не мог не воспринять того нового духа, который привнесла в европейскую философию феноменология. Однако у русского исследователя эта терминология связывается не со специфически феноменологической проблематикой и постановкой задач, она ориентирует на необходимость выработки взгляда «поверх» субъект-объектных отноше-

ний, то есть указывает на принадлежность И.А. Ильина традиции русской мысли, которая как раз в этом пункте в продолжение почти целого столетия была занята критическим размежеванием с западноевропейской философией.

Примерно то же самое можно сказать о термине «конкретный», термине, безусловно, гегелевском, но актуализированном во второй половине XIX века вследствие влияния гегельянских и неогегельянских движений, прежде всего, книги Стёрлинга «Секрет Гегеля», основные идеи которой были хорошо известны в России благодаря переводу на русский язык работы другого, более позднего, английского гегельянца Э. Кэрда [8]. И снова, идея «спекулятивной конкретности» у И.А. Ильина свидетельствует не о зависимости от английского неогегельянства или «абсолютного идеализма», а о тех надеждах, которые эпоха возлагала на философию: возрождаемая после засилья позитивистской идеологии философия должна была, согласно этим представлениям, спасти мир, ценности европейской культуры, указав путь к сохранению единства различённого. «Единство сходного», абстрактное тождество, не может более служить рационально-логическим основанием культуры, а единство различённого, доходящего до противоречия, – задача спекулятивного, философского разума, решить которую как раз и пытался Гегель. Философия Гегеля в том акцентировано-спекулятивном истолковании, которое было придано ей в неогегельянстве, была востребована культурой начала прошлого века как способ восстановить единство в расколотом, разрывающемся на несовместимые фрагменты мире.

Вывод о зрелости и самостоятельности русского исследователя подтверждается ещё одной примечательной особенностью, относящейся к способу цитирования Гегеля: в книге И.А. Ильина совсем немного больших по объёму цитат, в основном, упоминаются отдельные выражения философа как «маркеры», указывающие на уже знакомые читателю идеи философа или те его взгляды, которые стремится оттенить автор. Огромный по объёму материал «просеивается» исследователем, прежде чем отдельные его крупинки оказываются включёнными в качестве органичных элементов повествования в движение его собственной мысли. Это, без сомнения, весьма трудный способ историко-философского письма, он предполагает, что понимание философа уже состоялось, и, удерживая в сознании все (!) тексты философа, исследователь указывает на «точки» соприкосновения с исследуемым философом. Но нас в данном случае занимает не столько исчерпывающее знание И.А. Ильиным текстов Гегеля, сколько специфика его подхода к материалу: его привлекает не анализ текстов философа как таковой, а совместная работа с философом, впервые открывшим общий, принципиально доступный каждому, «предмет». Книга, собственно, и открывается приглашением к совместному размышлению над тем, что философ впервые увидел и представил своему читателю: «Гениальное создание служит как бы дверью для всякого, отыскивающего доступ к самому предмету, но надо суметь не загородиться этою дверью от предмета, а открыть её для себя и для других; открыть для того, чтобы начать борьбу за самостоятельный, подлинный опыт и за истинное, предметное знание» [5, с. 9]. И.А. Ильин говорит о том, что утрачено

«живое видение с ним (Гегелем, – В.К.) вместе *его* мира и в *его* спекулятивных категориях и терминах» [5, с. 10], что нужно «нужно научиться видеть с ним вместе» [5, с. 11], что «историк философии, оставаясь все время философом, созерцает предмет сначала через опыт и через идеи изучаемого философа, а потом уже самостоятельно и критически» [5, с. 11] и т.п. «Оставаться философом» указывает на эту изначальную, абсолютно необходимую для историка философии способность самостоятельно созерцать «предмет».

И вся книга И.А. Ильина убеждает читателя в том, что понимание такого философа, как Гегель, требует не только обращения к тексту «Феноменологии духа» или «Науки логики», но и самостоятельного видения того предмета, изображением которого является движение формообразований сознания или логических категорий. Однако исполнение этого требования не вносит в гегелевскую философию «интуитивизм», «иррационализм» и т.п., – «титутлы», под которыми обычно упоминается труд И.А. Ильина, – речь идёт лишь о том, что в основе понимания философа лежит собственный предметный опыт исследователя. Открытие исследователем через текст предметного опыта философа делает возможным равноправный диалог между ними, в результате чего может сформироваться существенная интерпретация. История философии, согласно этому взгляду И.А. Ильина, призвана не каталогизировать понятия изучаемой философской системы, что крайне характерно для современной, исключительно «рассудочной», историко-философской науки, а служить школой, готовящей ум к самостоятельному продумыванию проблем классической философии. – Странный «энтузиазм» с точки зрения «научной» истории философии, недопустимый «разгул мысли»! Уже из этих беглых замечаний видно, насколько мы (современная культура) – глубокие скептики в сравнении с нашим автором и его эпохой.

И.А. Ильин присоединяется (и нас убеждает присоединиться) к старому герменевтическому требованию, согласно которому понимание автора основывается на возможности выхода в предметность, впервые им открытую и описанную [6]. Всякая «книга» – пусть, и впервые – но: лишь отражает «предмет», она открывает путь к предмету, но не может его собой заменить. И какой бы ни была «книга» (как бы точно и полно она в своем повествовании «предмет» ни копировала), чтобы разобраться в ней, понять ее, нужно обратиться к самому предмету мысли, «оригиналу». Более того, уже самим своим творением автор призывает читателя к самостоятельному созерцанию и последующему исследованию предмета. Речь, конечно, не идет о том, чтобы в порыве безумного и бессмысленного тщеславия попытаться «стать Гегелем», – это предполагало бы «видеть так же, как Гегель»; речь идет лишь о том, чтобы еще раз обратиться к тому же предмету, который был открыт философом, – о том, чтобы «увидеть то же самое».

Но можем ли мы полностью принять представленную методологическую позицию И.А. Ильина? Не навязываем ли мы ему сформировавшегося только в ходе методологических споров прошлого века убеждения, согласно которому читатель, интерпретатор, основываясь на собственном **видении** предмета, может увидеть в нем то, что сам философ не заметил или отразил в

нем неадекватно? И не смещаем ли мы при этом угол зрения, под которым современная русскому мыслителю культура преломлялась в его историко-философской методологии и в его гегелеведческой концепции? В самом деле, ведь, разворачивая свой тезис о слиянии «мышления» и «смысла», он утверждает, что смысл, то есть спекулятивная предметность, открывшаяся философу и описанная им, может быть вновь достигнута только в том случае, если будет хотя бы отчасти повторен его «душевно-духовный опыт». Поэтому, полагает И.А. Ильин, в реконструкции философии Гегеля возможна лишь большая или меньшая степень приближения оригиналу, но, во всяком случае, полное и адекватное понимание философа невозможно. Нельзя, говорит он, повторить силу гениального *видения*, можно лишь отчасти воспроизвести его [5, с. 13]. Методология И.А. Ильина оказывается, в конечном счете, близка герменевтической концепции Шлейермахера, у которого на первом плане находится не предметное понимание, как у Хладениуса, а воспроизведение «творческого мышления» неповторимой индивидуальности, конгениальное пересотворение постигнутого автором содержания.

Вспомним, однако, что «душевно-духовный опыт», о необходимости которого для понимания философии Гегеля говорит И.А. Ильин, был выражен, по утверждению самого философа, в «Феноменологии духа» (в этом и состоит ее роль введения в систему философии). Для того, чтобы совершить выход в открытую философю предметность, вовсе не обязательно быть непосредственно «конгениальным» философу, необходимо лишь понять действительную значимость «Феноменологии духа» как особого пути к открытию особого предмета мышления и максимально точно пройти этим путем вслед за философом. Характерная для И.А. Ильина психологизация гегелевской философии обусловлена именно невниманием к этой роли «Феноменологии» в системе Гегеля. Одним словом, тот путь к спекулятивной предметности, принципиальную важность которого почувствовал русский мыслитель, представив его как проблему, даже как некую тайну гегелевской философии, является на самом деле открытым – и именно: открытым для всякого читателя «Феноменологии духа».

Принцип слияния «мышления» и «смысла», на значимости которого для понимания гегелевской философии настаивает И.А. Ильин, не терпит ущерба от того, что выход в спекулятивную предметность перестает быть «тайной»; этот принцип может истолковываться не только «психологически» (у И.А. Ильина), но и «трансцендентально» (у Гегеля): логическая идея, раскрываясь в философии, эксплицирует свою внутреннюю структуру, оказывающуюся тождественной чистому самосознанию («Я» в трансцендентальном смысле), носителем которого является конечный дух. И речь при этом должна идти именно о тождестве истинного самого по себе, логического как истинного, развернувшего свою структуру в форме, пригодной для дискурсивного восприятия, и чистого самосознания, к которому через «Феноменологию» поднимается «я», конечный дух. У И.А. Ильина оказывается пропущенным средний член, чистое (трансцендентальное) самосознание, и конечный дух, не поднятый до спекулятивной точки зрения в процессе освоения

опыта «Феноменологии», оказывается неспособным пробиться к философской предметности иначе, чем посредством приобщения к некому таинственному «духовно-душевному опыту» философа. – Эти пояснения, конечно, не претендуют на то, чтобы убедить, будто мы сегодня лучше, чем русский мыслитель столетие назад, понимаем характер гегелевской философии и оптимальный путь ее изучения; мы должны стремиться дать ту интерпретацию философского учения прошлого, которую можем дать только *мы*, которая стала возможной благодаря особенностям *нашей* культуры; лишь подобная интерпретация, может быть, станет вехой в осмыслении классики и, между прочим, не позволит потомкам забыть о нашем времени, о нас самих.

Литература

1. Höle V. Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Bd. 1. Hamburg: Meiner, 1988. 275 S.
2. Iljin I.A. Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. – Bern: Franke, 1946. 432 S.
3. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2-х томах. Т. 1. Учение о Боге – М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. X, 301 с.
4. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2-х томах. Т. 2. Учение о человеке. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. 356 с.
5. Ильин И.А. Собрание сочинений: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Том 1. М.: Русская книга, 2002. 448 с.
6. Коротких В.И. Иоганн Мартин Хладениус: на пути от метафизики к философской герменевтике // Этика и история философии: материалы Международной научной конференции. Тамбов: ТГУ им. Г.Р. Державина, 2011. С. 90-93.
7. Коротких В.И. «Феноменология духа» и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля. М.: ИНФРА-М, 2011. 383 с.
8. Кэрд Э. Гегель. М., 1898. XLI, 306 с.

KOROTKIKH VYACHESLAV IVANOVICH Elets Bunin State University; Yelets, Lipetsk region, the Russian Federation;

Ilyin's concept of Hegel-study as a form of the Russian culture in the early XXth century;

Key words: the Russian culture; Hegel's philosophy; «Phenomenology of spirit»; a subject understanding; an interpretation.

Abstract: The article reveals the dependence of I.A. Ilyin's interpretation of Hegel's philosophy from the traditions and principles of the Russian culture in the early XXth century, describes the methodology of his historic-philosophical studies, defines the requirements for the contemporary study of the classical philosophical heritage.

УДК 141

Майданский А.Д.*

Советский европеец: феномен Э.В. Ильенкова

Ключевые слова: Ильенков; диалектическая логика; «русский европеизм»; западно-европейский марксизм.

* Майданский Андрей Дмитриевич (РФ, Белгород), доктор философских наук, профессор кафедры философии НИУ «БелГУ», E-mail: amaid@rambler.ru.

Аннотация: В работе показано место трудов Ильенкова в истории советской философии и, шире, в культуре «русского европеизма» (А.Н. Герцен), а также исследована их рецепция в западноевропейском марксизме.

Западный ум на русской почве – так можно кратко определить архетип, выразивший себя в творчестве Э.В. Ильенкова. Он с детства тяготел к западноевропейской, в основном немецкой, культуре. Его герои – Спиноза, Гегель и Маркс, в музыке – Рихард Вагнер. Его настольной книгой был оруэлловский «1984»¹. Философия Ильенкова наследует проблематику западной философской классики и насквозь пропитана ее духом, ее *логикой*.

В русской философии всегда преобладал дух архаического коллективизма, исторически принимавший две основные формы – православной религиозности (ее философской идеализацией становится идея соборности) и общинного коммунизма. В этом плане Ильенков – нетипичный русский философ, аутсайдер. В центре всей его философии – *личность* как непосредственная действительность *идеального*, как «индивидуально выраженное всеобщее» [4, с. 356]. Неудивительно, что он так плохо ладил с официальным русским изданием марксистской философии, известным как «диамаг».

Западная философия своими лучшими достижениями обязана тому, что соблюдала завет Спинозы: не плакать, не смеяться и не проклинать, но понимать. Русская философия пренебрегала этим императивом, культивируя эмоциональное восприятие мира в ущерб логическому мышлению. В отвлеченнейших конструкциях немецкого идеализма русские философы «чуяли запах крови» (В.Г. Белинский). Теория познания была не более чем служанкой религиозно-этических и общественно-политических доктрин.

Ильенков с самого начала своих философских штудий движется против течения. Делом его жизни была Логика (это слово он любил писать с большой буквы), понятая как наука о законах мира идей, или «диалектика идеального».

Самая первая статья Ильенкова, «О диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом познании» (1955), была сразу же переведена на итальянский язык. В письме руководству журнала «Вопросы философии» секретарь Общества культурной связи с Советским Союзом доктор Умберто Черрони сообщал, что итальянские философы Г. делла Вольпе, Л. Коллетти, Дж. Пьегранера хотели бы ознакомиться с другими работами Ильенкова и вступить в переписку с автором. «Особый энтузиазм» (как выразился Черрони) в отношении работ Ильенкова финский исследователь Веса Ойттинен объясняет надеждами итальянских марксистов на десталинизацию страны Советов, а также поисками союзников в борьбе против стилизации марксизма под «экзистенциальный гуманизм», начавшейся после публикации Парижских рукописей Маркса. Расхождения, однако, оказались слишком велики [11, с. 228].

¹ Этот запрещенный в Советском Союзе роман Ильенков называл «шедевром» и перевел его для себя с немецкого издания.

Ближе других западных марксистов к позиции Ильенкова стоял Дьёрдь Лукач. Ильенков в соавторстве с двумя своими студентами напишет восторженную рецензию на книгу Лукача о молодом Гегеле [1]. Чуть ранее они написали письмо Лукачу, прося разрешения опубликовать свой перевод книги и интересуясь его мнением о соотношении понятий *Entäußerung* и *Entfremdung*.

Линия «творческого марксизма» в истории советской философии от Лукача до Ильенкова прочерчивается в монографии С.Н. Мареева [6]. В понимании категорий диалектики у них действительно много общего. Оба философа считались «гегельянцами» и противостояли вульгарным течениям в марксизме, за что подвергались идеологической травле. Однако их взгляды на предмет философии сильно различаются. Философия Лукача всегда выходила далеко за рамки логики и теории познания, о чем «поздний» Лукач заявит открыто: «В последние века в философском мышлении господствовали теория познания, логика и методология, и это господство еще далеко не ушло в прошлое», – сетовал он, апеллируя к Гуссерлю, Шелеру и Хайдеггеру в доказательство «неизбежности обращения к онтологии при решении мировых проблем» [5, с. 34-35].

Ильенков «онтологию» на дух не переносил, и само различие онтологии и гносеологии считал мнимым. Оно покоится на представлении о разности законов мышления и бытия – о том, что реальность так или иначе искажается, преломляется в «зеркале» разума, если воспользоваться метафорой Ф. Бэкона. Ильенков же отстаивал материалистический принцип «тождества бытия и мышления». Любое отношение *мысли к действительности* представляет собой не что иное, как идеально выраженное отношение *действительности к самой себе*. Причем не действительности «вообще», о которой рассуждают онтологи, а реальности конкретно-исторической – «общественного бытия».

Под видом «всеобщих законов» *бытия* философами изображаются абстрактные схемы собственного, исторически ограниченного *мышления* или же наличные схемы *мышления* современной науки. В первом случае философ не идет дальше «эгологических» спекуляций, а во втором – превращается в альфонса, живущего чужими идеями и подражающего образу мысли физиков и математиков со всеми их иллюзиями и предрассудками. Эти две философских тropy можно было бы условно назвать «линией Гуссерля» и «линией Конта».

Экономическая наука, критика политической экономии – такова *Марксова* «онтология общественного бытия». Взгляд на общественную жизнь через «очки философа» для марксиста – шаг назад, нисхождение от конкретного к абстрактному, уход от «науки истории» в сферу «идеологии». В глазах Ильенкова, *онтология есть патология диалектики*. Здоровая (= материалистическая) диалектика есть «мышление о мышлении» – Логика, и ничто иное. В этом отношении Ильенков – прямой антагонист Лукача.

Делла Вольпе параллельно с Ильенковым разрабатывал «логику как положительную науку»¹, в которой нет места выведению конкретного из «всеобщих законов бытия». Дурная манера подменять конкретно-научное исследование «онтологическими» спекуляциями ведет к «превращению марксизма в метафизику, характерному для большей части современного диалектического материализма», как отмечал в Предисловии к итальянскому изданию первой книги Ильенкова Лючио Коллетти [8, с. XXII].

Книга эта была написана в 1956 году и поначалу называлась «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». Однако «кредитная история» автора – репутация еретика, изгнание из МГУ и распространение идей Лукача накануне венгерских событий – чрезвычайно осложняла путь книги в печать. Да и текст ее действовал на диаматчика как красная тряпка на быка. Академик П.Н. Федосеев, тогдашний директор Института философии Академии наук СССР, где работал Ильенков, ознакомившись с версткой, велел рассыпать набор.

Вскоре после этого рукопись оказалась на Западе, в миланском издательстве Feltrinelli. Без ведома автора? Так утверждал сам Ильенков, но в те времена сознаться в отправке своей работы за рубеж, да еще скандально знаменитому издателю «Доктора Живаго», значило поломать себе жизнь. По словам профессора А.В. Потёмкина, друга Ильенкова еще со студенческих лет, «Диалектику» похитил итальянец Арриго Леви (Arrigo Levi), московский корреспондент «Corriere della Sera». Впоследствии – лауреат престижнейших журналистских премий, кавалер Большого креста ордена За заслуги перед Итальянской Республикой. С трудом верится, что такой человек мог украсть рукопись, а западный издатель – опубликовать ее без разрешения автора. Тем более, что Ильенков не один год еще продолжал дружить с Леви².

Проведав о готовящемся итальянском издании, Федосеев пришел в ярость. Ильенков получил клеймо «философского Пастернака», был подвергнут обструкции по партийной линии и слег надолго в больницу. Однако книгу решено было срочно отдать в печать. К тому времени Ильенков, под натиском начальства и дюжины рецензентов, переписал и сократил ее примерно на треть, убрав самые «гегельянские» места и критику в адрес формальной логики. Кое-что новое дописал, поменять пришлось и название: «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (1960).

В следующем, 1961 году вышел наконец итальянский перевод. Автор Предисловия Лючио Коллетти тогда был еще не особо известен (они с Ильенковым ровесники, 1924 года рождения). Три года спустя, в 1964 он выйдет из Коммунистической партии и, в конце концов, сделается радикальным критиком марксизма а ля Карл Поппер. Но в 60-е годы Коллетти еще пытался очистить марксизм от пагубного влияния гегелевской диалектики.

¹ Название книги Делла Вольпе [10].

² В архиве А.В. Потёмкина сохранилось фото 1964 года: Леви в компании Ильенкова отправляется на прогулку в Подмоскovie. См. www.caute.tk/ilyenkov/arch/avp1964a.jpg (последние двое на фотографии – Леви и Ильенков).

В пространном тексте Предисловия (52 страницы!) излагаются взгляды Коллетти на диалектику и Марксову теорию стоимости. От критики в адрес Гегеля Коллетти переходит к критике «архаичной и противоречивой метафизики» диамата – на примере работ советского философа Марка Розенталя о логике «Капитала», – и лишь в самом конце уделяет 4 страницы комментарий к книге Ильенкова. Оценка весьма благожелательна: «нельзя не заметить честность и оригинальность исследования Ильенкова, несмотря на несколько схоластическую прямоту его слога» [8, с. LVI].

Коллетти выражает надежду, что Ильенков не одинок и эта книга – лишь первая ласточка «молодой советской школы марксизма», в которой совершается «возвращение к серьезному анализу работ Маркса». – «Из этих авторов молодого поколения Ильенков, по ряду соображений, кажется нам наиболее интересным. Прежде всего потому, что в его книге ставится проблема “логики” *Kapitala*, которой не уделялось должное внимание в марксистской литературе вообще и в Советском Союзе в частности. Во-вторых, потому, что его исследование охватывает те самые темы, с которыми уже давно и прочно связана линия развития теоретического марксизма в Италии: тема детерминированных, или исторических, или конкретных абстракций в работах Маркса» [8, с. LVI].

Для теоретического осмысления каждой исторической эпохи требуется свой, особый ассортимент абстракций, выражающих простейшие общественные отношения данной эпохи. Такие абстракции Маркс называл «практически истинными» (*praktisch wahr*). Тем самым, по мнению делла Вольпе, Маркс сумел «сделать из философской логики экспериментально-историческую науку»¹. Делла Вольпе и ранний Коллетти видели в Марксовой реформе логики *отказ* от гегелевской диалектики, Ильенков же трактовал ее как *материалистическое переосмысление* диалектического метода восхождения к конкретному, который был открыт Гегелем.

Ильенков отчасти соглашается с критикой Коллетти в адрес Гегеля: диалектические формулы не следует превращать в «априорные схемы», подменяя ими исследование конкретных процессов и явлений действительности. Этот первородный грех идеалистической диалектики разделяют с Гегелем и корифеи «диамата» (Ильенков называет три имени: Плеханов, Сталин и Мао Цзэдун). Как следствие, марксистская диалектическая логика вырождается в *онтологию* – в сумму примеров и силлогизмов, где в роли большой посылки выступает тот или иной «всеобщий закон диалектики», а в роли малых посылок – данные опыта и «частных» наук.

Но все же Ильенков не до конца порывает с диаматом и Гегелем, утверждает Коллетти. В его книге сохраняются не искорененные пережитки гегельянства, прежде всего – утверждение объективной реальности противоречий. В этом пункте Коллетти расходится с Ильенковым принципиально и непримиримо. Последний, со своей стороны, расценивает полный запрет противоречий в научном мышлении как атавизм формальной, аристотелевско-схоластической логики.

¹ «... Fare della logica filosofica una scienza storico-sperimentale» [9, с. 553].

Для Ильенкова формальная логика – наука о знаково-символических формах выражения мысли. В области языка законы формальной логики работают безупречно. «Но говорить не значит мыслить, – в противном случае величайший болтун был бы величайшим мыслителем». Ильенков часто цитировал эти «грубоватые, но совершенно справедливые» слова Фейербаха. Диалектическая логика учит *добывать мысли*, а формальная – лишь *правильно выражать их*. Диалектика есть метод познания вещей; логика формальная знает о реальных вещах не больше, чем арифметика о числе звезд в небе.

В конце XX столетия в Кембридже и Хельсинки вышли два посвященных его творчеству тома [7]. В них преобладает оценка с позиций аналитической философии, о которой сам Ильенков отзывался не иначе как с презрением и резко, не стесняясь в выражениях, критиковал. Тем не менее в этих книгах впервые был начат серьезный диалог западных философов с Ильенковым и его последователями в России.

По делам своим и по устремлениям души Ильенков принадлежал к породе «русских европейцев» – людей европейски мыслящих, но при этом не являющихся «западниками» в тесном смысле слова. Магистральные линии развития западной, неклассической философии он считал тупиками мысли. Европейцем его делает не готовность принять и перенять идущий с Запада «свет», ex occidente lux, но – по-кантовски неумный дух критики и самокритики в сочетании с обостренным чувством уважения к человеческой личности, к ее труду, разуму и культуре.

Литература

1. Зейдель Г., Ильенков Э.В., Науменко Л.К. Георг Лукач, «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» // Вопросы философии, 1956, № 5. С. 181-184.
2. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Издательство АН СССР, 1960.
3. Ильенков Э.В. О диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом познании // Вопросы философии, 1955, № 1. С. 42-45.
4. Ильенков Э.В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. – М.: Политиздат, 1984.
5. Лукач Г. К онтологии общественного бытия. М.: Прогресс, 1991.
6. Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. М.: Культурная революция, 2008.
7. Bakhurst D. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
8. Colletti L. Prefazione // Il'nikov E.V. La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx. Milano: Feltrinelli, 1961. – P. VII-LIX.
9. Della Volpe G. Opere, 6 voll. Roma: Editori Riuniti, 1972-1973, vol. 4.
10. Della Volpe G. Logica come scienza positiva. – Messina: D'Anna, 1950.
11. Oittinen V. Foreword // Studies in East European Thought, vol. 57, 2005. – P. 224-231.

Andrey Dmitrievich Maidansky
Belgorod State University (Russian Federation)

Keywords: Ilyenkov; dialectical logic; «Russian Europeism»; Western European Marxism.
Summary: The Soviet European: E.V. Ilyenkov case

The article shows the place of Ilyenkov's works in the history of Soviet philosophy and within the whole culture of the «Russian Europeism» (A.N. Herzen). Its reception in the Western European Marxism is also under examination.

УДК 008

*Н.М. Мурадова**

Самосознание в Серебряном веке: между мифом и реальностью

Ключевые слова: самосознание, житнетворчество, миф, дискурс, диалог, самоидентичность.

Аннотация: Статья посвящена анализу мифологизации (мифотворчества) как уникального способа организации человеческой мысли. В статье делается акцент на самосознание и житнетворчество. Автор рассматривает идеи В.Розанова (и символизм Серебряного века) как оригинальный пример русского неклассического философского мышления.

В кругу наиболее обсуждаемых сегодня вопросов особое место занимает проблема взаимоотношений современного человека и исторического наследия. Начавшийся на рубеже XIX–XX вв. в России мощный ментальный сдвиг явил особый переходный период в истории русской культуры, характер которого адекватно раскрывается прежде всего не в политических или экономических документах, а в памятниках духовного наследия. Виднейшие деятели творческой интеллигенции предложили именовать модель общекультурной ситуации XX столетия как *Серебряный век* русской культуры.

Это время было озаменовано «восстанием культуры против собственной самоидентичности» [11, с. 168], отказом от традиционализма с его канонами. Основной задачей мыслителей стал поиск способа «введения» себя в историю. Творцы идей отстаивали право на свободное обращение с жизненным материалом, на пересоздание жизни. Определяя свое место в одном ряду с Творцом мира, они утверждали личность как свободный дух, а судьба личности была противопоставлена теории прогресса¹. «Это эпоха многоликих философских утопий, в которых самосознание их создателей становится главным мерилom национального самосознания-самоидентификации. Круг сугубо «русских» проблем... так или иначе был связан с определением места, роли и значения их создателей внутри заявленной проблематики» [9, с. 15].

Серебряный век в России напряжённо и остро переживал кризис европейской культуры, породивший ощущения приближающегося погружения в хаос. Противопоставить этой разрушительной энергии распада можно было только утверждение космоса. Один из видных представителей Серебряного века, философ Н. А. Бердяев, давал следующую характеристику: «В части

* Мурадова Нигар Майиловна (РФ. Белгород), аспирант кафедры философии НИУ «БелГУ»; muradova@bsu.edu.ru.

¹ По словам философа Е.С. Трубецкого, «всю тщету безумной веры в прогресс ... "обнажил" Ф. Ницше». Поэт О. Мандельштам писал, что идея прогресса в искусстве — это «самый отвратительный вид школьного невежества».

русской интеллигенции, наиболее культурной, наиболее образованной и одаренной происходил переход к иному типу культуры... были открыты новые источники творческой жизни, видели новые зори, соединяли чувство заката и гибели с надеждой на преображение жизни...»[2,с.306-307]. Русская мысль оказалась в пограничной зоне общения исторически различных форм разума, в ситуации рождения новой «диалогии» (тер. В. Библера). В этот момент появляется предпосылка интенсивного мифологического процесса в литературе; «мифология в силу своей исконной символичности оказалась удобным языком описания вечных моделей личного и общественного поведения, неких сущностных законов социального и природного космоса» [8]. Игра и мифотворчество определяют жизнь мыслителей этого культурного цикла на уровне *жизнетворчества*. Мифический рассказ¹ возникает как мост между конкретной личностью и со-бытием. Игровое и мифотворческое начала предстают как своеобразные репрезентанты действия сложного механизма изменения способов мышления (и мировосприятия), усложнения личностного самосознания. В случае реализации *жизнетворчества* как *духовно-творческой установки* человек берёт на себя божественные креативные функции и создаёт (пока ментально) новый мир или вторую реальность. Этому предшествует глубочайшее разочарование в реальной действительности. Многие значительные представители мировой культуры страдали тем, что принято называть *taedium vitae*. Смысл *жизнетворчества* состоит в создании второй реальности – новой жизни. И если в европейской культуре всё же преобладает чёткое разделение субъективных представлений о мире и мира как объективной реальности, социальных учений и общества (как давно существующей отлаженной системы), творчества и жизни, то в России, напротив, часто не проводится различие между реальностью как таковой и реальностью как предметом рефлексии.

В процессе креации начинает меняться сознание (представители и духовных, и социальных исканий прошли путь личных трагедий); но всё дело в том, что духовно-творческая установка появляется в результате уже определённого сознания. Таким образом, «тип сознания уже включает в себя некую творческую (и духовную) установку, которая ведёт к особой рефлексии (с практической реализацией) и приводит вновь к соответствующему типу сознания»[10, с. 54]. Выходит, что человек изначально находится в плену собственных ментальных установок, исходя из которых, предпринимает некие действия и вновь оказывается в плену, но уже социальных (или личных, семейных) установок. *«Хаос жизни заклиняется "магией слов". Ритуал, миф — синкретическая форма жизнетворчества. Путь "я": через ритм, жестикulyацию и танец смысла восходить к вершинам самопознания...»* [1, с.135]. Символизм — новая ступень культуры, осознанное религиозное творчество жизни. Символисты прозревали высшую духовную реальность за видимой

¹ А.Ф.Лосев утверждал, что «миф есть имя, развернутое в направлении смысла и идеи, имя, данное как созерцаемая, изваянная смысловая картина сущности и ее судеб в инобытии» // Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. // Сост. А.А.Тахо-Годи [Общ. ред. А.А.Тахо-Годи и Н.Н.Маханькова] М., 1994. С. 232.

действительностью. В представлении русских философов творческий акт онтологизируется, и в этом смысле он направлен на *создание нового бытия и нового человека*. В силу острого ощущения катастрофизма эпохи они воссоздавали в своих произведениях либо полноту жизни, либо полноту смерти. Сама же эпоха понималась ими как рубеж, где борются существование (конец истории) и вечность (начало истории).

В оригинальной ветви русской философской мысли уникальную концепцию «нового человека» предложил В.В.Розанов – ярчайший представитель *жизнетворчества*. «Жизнетворчество» В.Розанова – это онтологизация повседневного. Реабилитируя «обыденного человека», Розанов реабилитирует саму жизнь, пожалуй, и самого себя. Из пересечений жизни и смерти, греха и святости рождается трагический миф духовной диалектики самого философа.

Жизнь, в его понимании, выступает как провокация к творчеству. Собирая «листву»¹, он создавал коллекцию фрагментов жизни. Все записи В. Розанова направлены на самого автора. Текст, таким образом, становится самодостаточным основанием. Гнет собственной биографии, если она не органична для творца, – один из самых тяжких гнетов. Розанов совершает подвиг, делая «личное», «интимное», «мимолетное» темами поистине философского анализа. «Стилистические формы поэзии суть одновременно стилистические формы личной жизни» [4] – так подытожил свои наблюдения о судьбах художников, рассыпанных по разным эпохам, Г.О. Винокур. В его новаторском произведении «Биография и культура» утверждается взгляд на личную жизнь как на своеобразную сферу творчества. Строительство самого себя (авторство собственной судьбы, сознательное житнетворчество) – трудный, не всякому подвластный творческий акт. Более того, в истории нередки случаи, когда важнее оказывается именно то, каким человек был, нежели то, что ему удалось создать. В.В.Розанов своими усилиями и заботами о семье, жене и детях, преодолением самого себя (болезнь), преодолением проблем, вставших перед ним из-за кризиса в стране, пытается всё же бороться со смертью, хотя и понимает её неизбежность. В «Уединенном» он писал: «Молодость говорит: «Счастье в усилии». «Счастье в покое», – говорит смерть. «Всё преодолею», – говорит молодость. «Да, но всё кончится», – говорит смерть» [14, с. 443]. Заслуга В.Розанова заключается в том, что он одним из первых обратился к решению труднейшей задачи – анализу повседневного бытия не как вторичному, производному общественного бытия, а как исходному началу «жизненного мира человека». Задача эта трудна постольку, поскольку повседневность в силу «естественности и очевидности» с трудом поддается рефлексии. Главная мысль в большинстве произведений В.Розанова заключается в том, что на дом, семью и детей должен быть пролит религиозный свет, но неформально, а в прямом смысле слова: «И помни:

¹ "...Иногда кажется, что во мне происходит разложение литературы, самого существа ее. И. может быть, это и есть мое мировое "emploi"... Я ввел в литературу самое мелочное, мимолетное, невидимое движения души, паутинки быта" // Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй и последний. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. – с. 423.

жизнь есть *дом*. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над «круглым домом», и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет гнездо» [15, с. 488]. В.Розанов фактически строит свой Завет: дом и быт святы и значимы не менее чем религия. «В работах Розанова дом приобретает метафизический смысл. Дом – это священная территория (храм), оберегающая человека от внешних проблем...» [5, с. 321]. Отвечая на *вопрос о смысле* повседневной жизни, Розанов говорит, что его поиск вне самой жизни может привести к принесению жизни в жертву смыслу. Но в таком случае найденный смысл оказывается не *жизненным смыслом*, а смыслом самим по себе. В действительности же человек думает не о жизни ради смысла, а об осмысленной жизни. "...Смысл – не в Вечном; смысл в Мгновениях. Мгновения-то и вечны, а Вечное – "обстановка" для них. Квартира для жильца. Мгновения – жилец, "я", Солнце" [15, с. 321].

В. Розанов, остро воспринявший необходимость новой парадигмы сознания и творчества, явился подлинным модернистом. Так, модернистское понимание религии превращало ее в подобие индивидуального творчества, своего рода «искусство искусств», субъективную систему символов. В.Розанов и своей жизнью и своим творчеством фактически обосновал свою «религию жизни». Тем самым представил человека существом священным, а всё его земное существование как бы теитезировал. Всё творчество В. Розанова являет собой метатекст, в основе единства которого лежат символы, обладающие свойством порождать мифологические сюжеты. Лирическое воплощение мифа осуществляется в феномене «другой» литературы¹.

Как показывает исторический опыт, наиболее приемлемой стратегией в период перехода, для значительной массы людей, становится ремифологизация (или актуализация мифологической логики). Так происходит формирование нового стиля мышления, реализующегося на практике в актах мифотворчества. Современное состояние отечественной культуры рядом исследователей характеризуется как «ситуация социокультурного перехода». Опасность заключается в том, что массовая ремифологизация сегодня происходит в условиях развития информационных технологий, в медиaprостранстве: «возникают новые механизмы формирования мифологических образов, в основе которых лежит репродукция, повторение формы, лишенной смысла, которая бесконечно «натягивается» на любые новые конфигурации» [6, с. 47]. Ж. Бодрийяр определял эти образы термином «симулякр» [3, с. 318].

Итак, с одной стороны, мифологические конструкции помогают сформировать систему ценностей, позволяющую осуществить самоопределение человека в реальности, с другой же стороны, – «именно симулякры формируют пространство собственной реальности, в которой человеку нет необходимости осуществлять поиск собственной идентичности и смыслов жизни»

¹ «Розанов – творец нового литературного жанра, который, как он сам считал, положил конец литературе как таковой. Он выступает абсолютным новатором, и даже сегодня, когда публика пресыщена всевозможными "разрушениями" литературы, новаторство Розанова несколько не потускнело» // Жорж Нива Либерализм и русская литература «Серебряного века» (версия для печати). Опубл. в журн. «Вестник Европы» 2001. №1.

[6, с. 48]. Прогрессирующая виртуализация всех сторон общественной и культурной жизни также указывает на постепенное исчезновение чувственного типа культуры: вещи и реальные отношения сменяются их образами и симуляциями.

Альтернативой трагическому сценарию являются попытки индивидов на основе критической «ревизии» культурно-исторического опыта создать собственную модель объяснения действительности; пространством формирования таких моделей продолжают быть литература и кинематограф [16, с. 30-41]. Задача же философии в нынешних условиях – *помочь понять* человеку самого себя и наличную аксиологию представить как фундаментальную основу его личностного бытия (свобода, индивидуальность, ответственность), позволить выработать новые смысложизненные ориентиры, изменить отношение к своей собственной природе и окружающему миру.

Литература

1. Белый А. Московский чудак. Проза. // Часть первая первого тома эпопеи "Москва". М.:1990.
2. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал "Путь" // Н.А. Бердяев. Философия творчества, культуры, искусства. В 2 т. Т.2. – М.: Искусство, 1994. (Серия «Русские философы XX века»). Т.2. 510 с.
3. Бодрийяр Ж. Соблазн. // М.: Ad Marginen, 2000.
4. Винокур Г. Биография и культура. М., 1927.
5. Городилова Т.С. Онтология повседневности и неклассическая гносеология В. В. Розанова // Автореферат. Киров, 2006 (страницы электронных материалов не совпадают с нумерацией оригинала).
6. Губарева О.В. Модели репрезентации действительности в условиях социокультурного перехода. // Материалы Всероссийской научной школы для молодых ученых: «Русская философия: истоки и современность». Сборник статей. Белгород, 2009.
7. Жорж Нива Либерализм и русская литература «Серебряного века» (версия для печати). Опубл. В журн. «Вестник Европы» 2001, №1.
8. Кашина Н.К. Миф в текстах Василия Розанова. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2008.
9. Климова С.М. На пороге рождения диалогии культуры или диалоги Н.Страхова с современниками [Введение 2] // Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания [коллективная монография]. СПб. : Алетеия, 2010.
10. Колесникова А.В. Жизнетворчество русской интеллигенции: Новосибирск, 2005. –148 с.
11. Кондаков И.В. Архитектоника русской культуры // ОНС. №1. 1999. С. 159-172
12. Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. // Сост. А.А.Тахо-Годи [Общ. ред. А.А.Тахо-Годи и И.И.Маханькова] М.: Мысль, 1994.
13. Розанов В.В. Опавшие листья. Первый короб. Короб второй и последний [Собр. Соч] // В.В.Розанов, изд. «АСТ». М.: 2004.
14. Розанов В.В. Уединенное. М., 1991. 591 с.
15. Розанов В.В. Миниатюры (Текст) – М., 2004.
16. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. № 3.

N.M. MURADOVA

Self-awareness of Silver Age of Russian culture: between myth and reality

The article is devoted to the analysis of mythologisation as a unique method of organizing human mind-set. The article lays stress on self-awareness and *jiznetworchestvo*. The author considers Rozanov's ideas (Symbolism of Silver Age of Russian culture) an original example of Russian non-classical philosophical thought.

Keywords: self-awareness, *jiznetworchestvo*, myth, discourse, dialogue, self-identity (identity formation).

УДК 140.8

*В.Н. Финогентов**

О религиозном устранении этического (диалог с Н.О. Лосским, С.Н. Булгаковым, С.Л. Франком)

Ключевые слова: религиозное, этическое, преодоление (снятие), теистическое мировоззрение, трагический гуманизм, гуманистический императив.

Аннотация: Обсуждается важнейшая характеристика теистического мировоззрения, а именно: претензия такого мировоззрения на возможность оправдания нравственно недопустимых поступков человека. Обсуждение осуществляется на основе критического анализа соответствующих текстов С. Кьеркегора, Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова и С.Л. Франка.

Мы обсуждаем здесь один из самых существенных, на наш взгляд, аспектов взаимоотношений теистической религии и нравственности: «религиозное преодоление (снятие, устранение) этического (нравственного)».

Другими словами, ниже речь пойдет о важнейшей, как нам представляется, характеристике теистической религии: о том, что такая религия нередко претендует на оправдание нравственно недопустимых поступков человека, о том, что такого рода религия, включая христианство, в определенных ситуациях дает санкцию на совершение таких поступков.

Неискушенному читателю только что сказанное может показаться чудовищным и несправедливым обвинением в адрес религии, поскольку религия, согласно широко распространенному мнению, – это основа и гарант нравственности. Это убеждение в наши дни приобрело, можно сказать, характер аксиомы. Однако к огорчению для такого читателя следует сказать, что тезис о «религиозном преодолении этического» принадлежит не автору данной статьи. Различные формулировки и обоснование его нетрудно отыскать в сочинениях многих широко известных и весьма глубоких религиозных мыслителей. Некоторых из них мы будем цитировать ниже.

Но в действительности ситуация еще более серьезна. Дело не в том, что кто-то из религиозных авторов каким-то оригинальным образом понимает взаимоотношения религии и нравственности и в соответствии с этим оригинальным пониманием пишет о «религиозном устранении этического». Дело в том, что теистической религии изначально и фундаментально свойственна

* Финогентов Валерий Николаевич (РФ, Орел), доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Орловского государственного аграрного университета; e-mail: v_fin@mail.ru.

интенция «преодоления этического». Данная интенция проистекает, по нашему глубокому убеждению, из основополагающей для религиозного мировоззрения иерархии: в рамках такого мировоззрения небесное, божественное бесконечно превосходит по своей ценности земное, человеческое. Соответственно, для такого мировоззрения отношение человека к Богу, образующее сущность «религиозного» бесконечно важнее и выше, чем отношение человека к человеку, сердцевиной которого и является «этическое». Можно сказать также, что здесь проявляется своего рода закономерность, фиксируемая известным выражением: «наши недостатки являются чрезмерным продолжением наших достоинств». В данном случае речь идет о том, что бесконечно привлекательная сторона («достоинство») теистической религии – утверждение божественного происхождения человека, обещание человеку перспективы единения с Богом, вечного блаженства в потустороннем мире и т.д. – имеет своим неизбежным «продолжением» невольную недооценку посюсторонней жизни человека, в частности «преодоление этического».

Указанная, по сути асоциальная, интенция, как правило, не афишируется большинством религиозных мыслителей и, тем более, священнослужителями. Они акцентируют внимание на других – вполне гуманных и сугубо социальных – пластах теистического мировоззрения. Это нетрудно сделать, поскольку такие пласты мощно представлены во всех вариантах такого мировоззрения. Однако, как говорится, «из песни слова не выкинешь»: «религиозное преодоление этического», высокомерное отношение к посюсторонней жизни человека является атрибутивной характеристикой теистического мировоззрения.

Высокомерие такого рода отчетливо прослеживается, например, в Новом завете. Чтобы не утомлять читателя приведу только три выписки из него. В первом послании Иоанна читаем: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей; ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира (сего). И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (2. 15-17). Вот фрагмент Евангелия от Матфея: «Другой же из учеников Его сказал Ему: Господи! Позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего. Но Иисус сказал ему: иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (8. 21,22). А вот речь Иисуса, передаваемая Евангелием от Луки: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть моим учеником; Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» (14. 26, 33).

Здесь нам, конечно, возмущенно возразят. Нам скажут, что Новый завет повествует о том, как Бог, возлюбив мир и человека, послал для спасения человека Сына своего. Нам напомнят слова Иисуса, призывающие людей к любви, милосердию, состраданию, доброте. Нам напомнят также о его деяниях, несших людям исцеление и утешение. Все это верно. Спорить с этим невозможно и спорить с этим мы не собираемся. Новый завет (а тем более, христианство) – это целый мир. В нем переплелось множество верований и

ценностных ориентаций, поучений и рекомендаций, которые нередко трудно друг с другом соединить. В нем, несомненно, ярко выражено стремление выстроить жизнь человеческую и отношения между людьми на началах любви и добра. Несомненно, однако, и то, что в нем отчетливо представлено убеждение в ничтожности, падшести, греховности мира сего, убеждение в необходимости преодолеть, победить этот мир, убеждение в том, что, прежде всего, искать надо «Царствие Божие», которое бесконечно превосходит сей мир. Несомненно, иначе говоря, что рассматриваемому мировоззрению свойственна мощная тенденция преодоления этического религиозным. Именно в связи с этим С. Кьеркегор писал о жестокости и даже «свирепости» христианства.

Повторим еще раз, что к указанной фундаментальной интенции не сводятся взаимоотношения теистической религии и нравственности, они включают в себя множество аспектов, среди которых, несомненно, имеют место и аспекты, благоприятствующие нравственности, укрепляющие ее. Поэтому, разумеется, некорректно абсолютизировать феномен «религиозного преодоления этического». Но и недооценивать этот феномен и его роль в развитии человечества не следует.

Сёрен Кьеркегор о религиозном устраниении этического

Очень наглядно и вполне убедительно о религиозном «устранении этического» пишет в книге «Страх и трепет» уже упомянутый нами Сёрен Кьеркегор. Датский мыслитель приходит к такой оценке взаимоотношений религии и нравственности в процессе детального и очень эмоционального анализа ветхозаветного сюжета об Аврааме и сыне его Исааке.

Анализируя этот сюжет, Кьеркегор справедливо подчеркивает, что, с точки зрения этики, Авраам предстает здесь как ужасный преступник: ведь он готов был убить своего собственного сына. Другими словами, указывает датский мыслитель, если выше нравственности (выше этического) ничего нет, то Авраам («отец веры») должен быть осужден как убийца. Авраам ужасает Кьеркегора, но в первую очередь Авраам вызывает у него восхищение [1;58]. Авраам ужасает Кьеркегора, когда датский мыслитель оценивает «рыцаря веры» с позиций этики. И с этой оценкой мало кто не согласится. Действительно, кого не ужаснет отец, готовый принести в жертву своего сына? Но, как уже сказано, Кьеркегор в первую очередь восхищается Авраамом. Дело в том, что для автора «Страх и трепета» есть нечто более высокое, чем нравственность. И в этом отношении Кьеркегор совсем не оригинален. Аналогичное убеждение свойственно и многим другим религиозным авторам.

Их логика проста и, как кажется, неопровержима. Рассуждают они следующим образом. Общепринято, что нравственность («этическое») регулирует отношения между людьми. В данном случае речь идет о взаимоотношениях Авраама (отца) и Исаака (сына). Как пишет сам Кьеркегор, «отношение Авраама к Исааку этически выражается очень просто: отец должен любить сына больше, чем самого себя» [1;56]. Но Авраам ведет своего сына в землю

Мория, чтобы убить его! Такой поступок абсолютно недопустим с этической точки зрения. Это прекрасно осознает Кьеркегор¹. Но для него и для других религиозных мыслителей у человека Авраама (и любого другого человека!) есть отношения несравненно более высокие, чем его отношения с другими людьми: это его отношения с Богом. Действительно, Авраам был готов заколоть своего любимого сына именно для укрепления своего союза с Богом. Авраам готов совершить этот страшный поступок, поскольку, указывает Кьеркегор, «Бог требует доказательства его веры» [1;58]. Другими словами, с религиозной точки зрения, несравненно более высоким, чем нравственное, характеризующее отношения между людьми, является именно религиозное, характеризующее отношения между человеком и Богом. Поэтому, убежден Кьеркегор, поведение Авраама вполне оправдано и даже достойно восхищения. Авраам, пишет наш религиозный философ, – «перешагивает через все этическое, и вне его он обретает более высокий *telos*, в отношении к которому он и устраняет этическое» [1;57]. Под «более высоким», сравнительно с этическим, Кьеркегор понимает здесь именно религиозное, которое он характеризует также как «абсолютное отношение к абсолюту». «Существует, – указывает философ, – абсолютный долг перед Богом».

Таким образом, для интересующего нас автора религия (религиозное) может проигнорировать самые фундаментальные требования нравственности (этического). И, соответственно, религия, по его убеждению, может оправдать, санкционировать поступки, очевидно противоречащие нравственным нормам.

Более того, подчеркивает он, этическое может являться своего рода искушением, поскольку оно может удерживать человека от исполнения воли Божьей [1;58]. Другими словами, этическое (нравственные нормы и правила, нравственные ценности и отношения) может мешать осуществлению «абсолютного отношения к абсолюту». Этическое, в соответствии с таким подходом, может отвлекать человека от осуществления требований религиозного. С такой (религиозной) точки зрения, этическое – это своего рода соблазн, который необходимо преодолеть.

Очевидно, что если продолжать движение в этом направлении, мы придем к чрезвычайно опасным формулировкам, подчеркивающим второстепенность, незначительность ценности земной жизни человека, сравнительно с ценностью его вечной жизни в мире ином. Формулировки такого рода нередки у религиозных мыслителей, принадлежащих к различным конфессиям. Такие формулировки всегда использовались заинтересованными лицами для обоснования их антигуманных деяний. Естественно, что эти формулировки широко используются также идеологами современного экстремизма и терро-

¹ В такой оценке, впрочем, можно усмотреть своего рода модернизацию. Мы имеем в виду то обстоятельство, что датский философ постоянно подчеркивает трагичность ситуации принесения Авраамом своего сына в жертву. Такая ситуация действительно глубоко трагична, с точки зрения определенной этики, в частности, с точки зрения этики, свойственной европейцу середины девятнадцатого века. Однако насколько трагичной была эта ситуация для Авраама, являвшегося субъектом совершенно иного этоса? Ответ на этот вопрос не столь очевиден.

ризма для обоснования правомерности своих экстремистских и террористических действий.

На наш взгляд, эту логику – логику Кьеркегора, логику религиозной аксиологии – можно легко «перевернуть». Именно так вполне правомерно и поступают критики теистического мирозерцания. И тогда получится, что именно религиозное является для человека грандиозным соблазном. Оно (религиозное) соблазняет, искушает человека игнорировать требования и нормы этического. Искушая его возможностью осуществления «абсолютного отношения к абсолюту», оно затрудняет ему осуществление фундаментальных требований и норм нравственности. Искушая абсолютными ценностями и вечной жизнью в мире ином, религиозное отвлекает человека от осуществления ценностей посюсторонних, в частности от исполнения им нравственного долга.

Итак, для С. Кьеркегора религиозное выходит за пределы этического, религиозное выше этического. Нет сомнений в том, что это утверждение в некотором смысле соответствует действительности: во-первых, религия на самом деле выходит за пределы нравственности, и, во-вторых, религия на самом деле стремилась и стремится быть выше нравственности. В этом стремлении, очевидно, есть нечто асоциальное и, как уже сказано, опасное для человека и человечества. Это, кстати, не скрывает и сам Кьеркегор. Он постоянно подчеркивает, что «рыцарь веры» является единичным индивидом. Другими словами, по Кьеркегору, «рыцарем веры», то есть поистине религиозным человеком, можно стать, только будучи единичным индивидом. Единичный индивид – это человек, порвавший семейные, дружеские, служебные и иные социальные узы. Единичный индивид – это человек, ставящий свои обязанности перед Богом («долг перед Богом») бесконечно выше его других обязанностей (обязанностей перед людьми). С такой ригористической точки зрения, истинная религиозность требует от человека разрыва всех его отношений с другими людьми. Она требует от человека принесения в жертву обычных, «земных» ценностей, в частности, – устранения, «снятия» нравственности. Весьма показательное в этом плане рассуждение о соотношении религии (христианства) и морали мы находим у В.В. Библихина. «Причиной «рокового провала» церкви, – пишет он, – было прежде всего отождествление христианства с моралью, в то время как по своей исходной сущности учение Иисуса не заключает в себе никакой моральной системы, более того, оно *антиморально*, поскольку мораль управляет земным поведением человека, а истинное христианство требует преображения жизни к неземному совершенству, по отношению к которому мораль уже не имеет никакого значения» [2:226-227].

Н.О. Лосский о «теономной этике любви»

Весьма характерна и типична в обсуждаемом контексте также позиция Н.О. Лосского. В книге «Условия абсолютного добра: Основы этики», вышедшей в свет в 1949 г., он «защищает» «христианскую теономную (заповеданную Богом) этику любви» [3:67]. В основе такой этики, по Лосскому, лежит «категорический императив: люби Бога больше, чем себя; люби ближнего, как себя» [3:68]. Мы видим здесь отчетливое и откровенное выражение

теистической позиции. Мы видим в этой формулировке утверждение уже указанной нами изначальной и фундаментальной для теистической религии (для христианства в данном случае) иерархии: отношение человека к Богу (религия) неизмеримо выше отношения человека к человеку (в лице самого этого человека или в лице всякого другого человека). Именно эта иерархия, как мы уже отмечали, является фундаментом обсуждаемого здесь «религиозного устранения этического».

Другими словами, с теистической точки зрения, Бог совершенен, а человек, разумеется, несовершенен и греховен. Поэтому, конечно же, Бога надо любить больше, чем человека. В рамках такого мировоззрения именно из несовершенства человека проистекают и все его бедствия, все его страдания и его смертность. С такой точки зрения, очевидно, не существует невинных страданий людей. «Какое бы несчастье ни обрушилось на нашу голову, – рассуждает в связи с этим русский философ, – хотя бы оно и не было следствием только что совершенного нами поступка, мы не имеем права сказать, что страдаем безвинно: самая уязвимость наша есть следствие и выражение нашей нравственной несостоятельности» [3;135]. Поэтому для Н.О. Лосского, по сути, не существует так мучившей, например, Ивана Карамазова проблемы страданий невинных людей. И если бы Иван Карамазов докучал Н.О. Лосского вопросами о страданиях невинных детей, то наш религиозный философ, несомненно, ответил бы следующим образом: «они получили то, что заслужили».

В качестве подтверждения нашего предположения мы приведем здесь еще одно высказывание автора «Условий абсолютного добра». «Все бедствия нашего психоматериального царства бытия, – пишет он, – суть естественное следствие нравственного зла, недостатка в нас любви к Богу и ко всем существам». Соответственно, продолжает он, «все страдания, испытываемые нами, суть непосредственное или производное имманентное наказание за это нравственное зло». Все страдания, испытываемые нами, подчеркивает Н.О. Лосский, представляют собой понижение нашего благополучия, имеющее двоякий смысл». А именно: во-первых, они имеют смысл «справедливого воздаяния за внесенное нами в мир зло и, во-вторых, средства исцеления от нравственного несовершенства» [3;144]. Какое жестокое, поистине жуткое рассуждение! На наш взгляд, мы имеем здесь дело с настоящей этической слепотой. В соответствии с таким рассуждением, мальчика, о котором рассказывал Иван Карамазов своему брату Алексею, разорвали собаками по его заслугам! А страдания этого мальчика, в соответствии с логикой Н.О. Лосского, – это справедливое воздаяние и средство его исцеления от нравственного несовершенства! Нет сомнений в том, что Иван Карамазов с возмущением отверг бы эту позицию «религиозного преодоления этического». И в этом отношении мы полностью солидарны с названным персонажем романа Ф.М. Достоевского.

В связи со сказанным уместно процитировать С.Л. Франка, Л. Шестова и М. Шелера, которые, подобно большинству религиозных мыслителей, на разные лады утверждали, что для них личное спасение несравненно выше

морального совершенства. «Мы ищем, – писал, например, С.Л. Франк, – не «служения», не «идеалов», не морали – мы ищем просто спасения, личного спасения». «Мы, – продолжает он, – ищем спасения, ищем истинной и вечной жизни, того последнего, глубочайшего источника жизни, который вместе с тем есть свет, радость и покой» [4;167, 169-170]. В свою очередь, Л. Шестов, рассуждая в этом же духе, подчеркивал: «Для религиозного человека его «личное бессмертие» дороже самой громкой славы в потомстве, для него дары, которые он получает от Творца, ценнее всех похвал и отличий, которыми нас прельщает этическое» [6;110]. Наконец, М. Шелер, рассуждая о связи христианства с нравственностью, вполне откровенно писал: «...Жизнь, в том числе в ее высшей форме, то есть человеческая жизнь, для христианина не «высшее благо»; таковой жизнь представляется ему лишь постольку, поскольку она (а тем самым и человеческое общество, и история) образует собой арену для прорыва в мир и явления «Царства Божиего»» [6;104].

Мы полагаем, что цитированные религиозные мыслители вполне адекватно и последовательно выразили сущность христианского (можно сказать, – теистического) подхода к решению проблемы взаимоотношений религии и нравственности. И, таким образом, мы вновь возвращаемся к уже сформулированному нами выводу: «устранение этического» – это атрибутивная характеристика теистического мировоззрения.

Разумеется, наличие у теистического мировоззрения указанной фундаментальной характеристики не может не настораживать. Действительно, теистическое мировоззрение в лице его наиболее откровенных сторонников признает возможность религиозного оправдания игнорирования требований нравственности. Следовательно, оно признает возможность религиозного оправдания деяний и поступков, ведущих к страданиям и даже гибели людей. Понятно, что такого рода оправдание имеет вполне ощутимые (нередко трагические) последствия, ибо на его основе субъекты такого мировоззрения выстраивают стратегию своей жизни и деятельности. Субъекты такого мировоззрения, исходя из определенных интересов, например, «для целей религиозного строительства или для испытания веры» всегда смогут оправдать свои безнравственные, антигуманные деяния отсылкой к инстанции «более высокой, чем нравственность».

С.Н. Булгаков: «религия выше морали»

Такое оправдание мы находим, например, у выдающегося религиозного философа и священника С.Н. Булгакова.

Он уверен, что «нравственность коренится в религии», что нравственность «имеет корни в религиозном сознании» [7;45,47]. Он убежден в том, что «нравственность неизбежно разлагается вместе с упадком религии, хотя это и может маскироваться смягчением нравов и поднятием личной годности». Русский мыслитель указывает: «Хотя этика и не покрывает собой религии, но в ней и только в ней, находит она основу». «Автономная этика, – продолжает он, – есть или прямое глумление над добром, каковое совершается в утилитаризме, или аффектация и поза, ибо любить этическое «добро», закон,

категорический императив можно не ради него самого, а только ради Бога, голос Которого слышим в совести» [7;46].

Зависимость нравственности от религии, вторичность нравственности по отношению к религии, в соответствии с данной позицией, – это одна сторона их взаимоотношений. Вторая сторона этих взаимоотношений, по Булгакову, состоит в том, что религия «в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее» [7;46]. Здесь русский философ отстаивает, по сути, ту же позицию, что и С. Кьеркегор, открыто писавший, как мы помним, о возможности «религиозного устранения этического».

Познакомимся с соответствующими аргументами Булгакова. Они весьма откровенны и очень показательны. Необходимо сказать, что в них явно просматривается своеобразное высокомерие по отношению к нравственности. «Нравственность, предполагающая греховное раздвоение, борьбу добра со злом в человеке, – указывает он, – не может иметь безусловного религиозного значения». «Как связанная не с субстанциальностью, но с модальностью человеческого существа, как плод первородного греха, нравственность, – пишет он далее, – вообще не представляет собой вершины, абсолютной грани, она преодолима...». «Человек, – подчеркивает религиозный мыслитель, – должен быть способен подниматься и над моралью» [7;46]. Яркие примеры «преодоления нравственности» Булгаков находит в Библии. Приведем здесь чрезвычайно красноречивую выписку из раздела «Религия и мораль», цитируемого произведения русского философа. «Пускай вдумаются, там же рассуждает он, там же в смысл тех рассказов Библии, когда Бог, для целей религиозного строительства или для испытания веры, разрешал или даже повелевал деяния, нравственности заведомо противоречившие: жертвоприношение единственного сына, кровавое истребление целых народов, обман, воровство. Этими примерами ведь полна ветхозаветная история ... Библия, хотя и содержащая в себе закон, свободна от морализма и сентиментальности, и воля Божья, когда она сталкивается с голосом человеческой нравственности, здесь открыто поставляется выше нравственности. А это и значит, что нравственность имеет силу только для человека в его греховной ограниченности и не имеет абсолютного значения. Добро – от Бога. Он есть источник Добра, но Бог не есть Добро, если понимать его в ограничивающем и исключительном смысле. – Бог выше Добра и в этом смысле остается свободен и от Добра. Добро есть то, что хочет от нас Бог, что мы сознаем как Его веление. Иначе сказать, в морали религиозно ценна и существенна ее санкция, более, нежели ее содержание. Религия дает место этике и ее обосновывает, но сама не исчерпывается ею...» [7;46-47]. Здесь, как говорится, комментарии излишни. Единственное, что можно добавить к этому откровенному рассуждению религиозного мыслителя, это уточнение, состоящее в указании на то, что «выше нравственности» находится не только Бог Ветхого завета, но и, по сути, всякий другой Бог. Вспомним в связи с этим, например, уже цитированное нами высказывание Иисуса (Лука 14. 26).

Мы полагаем, что С.Н. Булгаков вполне адекватно и последовательно выразил сущность христианского подхода к решению проблемы взаимоотно-

ношений религии и нравственности. Как уже отмечалось, здесь следует иметь в виду, что это решение содержится уже в основополагающих изречениях Иисуса, согласно которым человек должен возлюбить Бога больше, чем самого себя, и других людей (ближних) как самого себя. Этими христианскими основоположениями, как видим, однозначно устанавливается иерархия: взаимоотношения человека и Бога (сфера религии) выше, чем взаимоотношения людей (сфера этики). Так что обсуждаемая позиция С.Н. Булгакова, повторяем, является вполне христианской.

В то же время это – последовательно христианское (теистическое) – решение проблемы взаимоотношений религии и нравственности не может не настораживать. Действительно, оно откровенно признает возможность религиозного оправдания игнорирования требований нравственности. Следовательно, оно признает возможность религиозного оправдания антигуманных и асоциальных действий. Понятно, что такого рода оправдание может завести очень далеко, ибо осуществлять его, разумеется, будет не всеведущий и всеблагий Бог. Его будут осуществлять от имени Бога грешные люди, которые, исходя из определенных, нередко очень частных и корыстных, интересов всегда смогут оправдать свои безнравственные, антигуманные деяния отсылкой к инстанции «более высокой, чем нравственность».

С.Л. Франк: «крушение безрелигиозной морали»

Поистине яростную критику безрелигиозной морали мы находим в сочинениях С.Л. Франка. В особенности сказанное справедливо по отношению к его работе «Крушение кумиров» (1924). Именно здесь он пишет: «Мы вынуждены признаться в крушении главного, основного кумира современного человечества, кумира «нравственного идеализма», безрелигиозной морали долга» [4;146]. Здесь же он ставит перед собой задачу, состоящую в том, чтобы «отдать себе отчет в смысле и основаниях этого крушения» [4;146].

Указанное крушение кумира «безрелигиозной морали», утверждает Франк, заключается в том, что мы уже не верим в «моральный категорический императив» [4;147]. Разрушение этой веры, согласно Франку, проявляется в том, что «мы ощущаем как нечто ненормальное во всех отвлеченных нравственных идеалах и нормах» их холодную и беспощадную принудительность, с которой они властвуют над нашей душой [4;147]. Франк пишет также о «властности и тирании господства» нравственных требований над нашей душой. Он говорит о том, что мы «ощущаем себя данниками, пленниками, подъяремными рабами» нравственных идеалов и принципов [4;147,148]. И в связи с этим он ставит вопрос: «Почему вообще я, живущий в мире один только раз, полный ненасытимой жажды жизни и самообнаружения, должен жертвовать собой чему-то или кому-то, ограничивать и стеснять себя? Почему я должен быть добрым, должен любить людей, если я их ненавижу, почему и во имя чего я должен ломать и переделывать себя, быть не тем, что я есть на самом деле?» [4;149]. Далее автор «Крушения кумиров» сочувственно вспоминает «дерзновенные протесты» М. Штирнера, Ф. Ницше, Калликла (из плановского диалога «Горгий») «против ига морали». Правда здесь он спохватывается и делает оговорки. В частности, Франк гово-

рит, что «такой аморализм» (аморализм Калликла, М. Штирнера, Ф. Ницше) «не совсем прав». Более того, Франк признает, что «такой аморализм» «увлекает нас на опасные и гибельные пути», что этот аморализм «отождествляет драгоценный духовный дар человеческой свободы с простой звериной разнужданностью, с одним лишь безмерным простором страстей и вожделений». И все же (!), утверждает философ, «перед лицом холодной, тиранической и внутренне непонятной нам морали долга» такой аморализм «содержит для нас какую-то неизъяснимую, соблазняющую правду, какой-то прельщающий нас призыв к духовной свободе» [4;149-150]. И вновь, характеризуя мораль, он пишет о «непробиваемых стенах официальной, беспощадно-строгой, одинаковой для всех морали» [4;150].

На наш взгляд, критика морали, представленная в «Крушении кумиров», некорректна и основана на ряде подмен. Негативно характеризуя мораль, С.Л. Франк имеет в виду либо какие-то конкретные представления о ней, например, этическое учение И. Канта, либо какие-то частные и односторонние воплощения морали, те воплощения, которые чаще всего называют морализаторством. Разумеется, критика тех или иных представлений о морали, в том числе – кантовских, вполне правомерна. Но, осуществляя подобную критику, не следует переносить ее результаты на нравственность как таковую, на мораль во всем богатстве ее проявлений. Понятно также, что вполне правомерна и даже необходима критика морализаторства. Но абсолютно недопустимо отождествление морали и морализаторства.

Вернемся к обсуждению взглядов С.Л. Франка. «Мы ищем, – пишет он, – не «служения», не «идеалов», не морали – мы ищем просто спасения, личного спасения» [4;167]. «Мы ищем спасения, ищем истинной и вечной жизни, того последнего, глубочайшего источника жизни, который вместе с тем есть свет, радость и покой»¹. [4;167]. Понятно, что продвигаясь этим путем, Франк приходит к Отцу Небесному, к Богу. И сразу же, восклицает он, то, что «раньше казалось нам мертвым кумиром» «начинает воскресать в нашей душе, как живая сила и как разумный путь и правило жизни. Прежде всего, вся область морали ... Мы открываем в себе новый живой источник осмысленной и понятной нам морали» [4;174]. Как же понимает отныне мораль С.Л. Франк? «Мы хорошо понимаем», отвечает он на этот вопрос, что «вся мораль ... – это не что иное, как такая гигиена или техника спасения, сохранения своей жизни – самоочевидно разумные правила охраны того «сокровища на небесах»...» [4;175]. Как видим, Франк пришел к очевидному для религиозной точки зрения выводу: мораль, как, впрочем, и все другие стороны земной жизни человека, имеет смысл только вспомогательный и подготовительный. Она обретает смысл только в перспективе спасения

¹ Об этом же пишет и Л. Шестов. «Как раз в тот момент, – указывает он, – когда этическое, озираясь, как ему по его природе полагается, на разумное, произносит свой окончательный и последний приговор, когда все «возможности» для этического кончаются, «религиозное» начинается. Религиозное живет вне и над сферой «общего». Оно не охранено никакими законами, оно не считается с тем, что наше мышление находит возможным и невозможным, равно как и с тем, что этика провозглашает дозволенным и обязательным» (Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992, с. 110).

человека, только в перспективе его вечной жизни в мире ином. «Мораль, – завершает свой анализ С.Л. Франк, – будучи отвлеченно недоказуема, как самодовлеющее знание, сама собой, с совершенной необходимостью, с полной предопределенностью своей структуры вытекает из религиозного жизнепонимания» [4;176].

Здесь необходимо подчеркнуть очевидную беззащитность и хрупкость этического. Нравственные ценности и нормы (честность, милосердие, ответственность, уважительное отношение к другому человеку...) на протяжении всей истории человечества теснятся, можно сказать, со всех сторон. В этом состоит одно из основных проявлений трагизма человеческого бытия. «Религиозное преодоление этического» – это, так сказать, только одно направление атак на этическое. «Политическое» стремится преодолеть этическое, исходя из политической целесообразности безнравственных, аморальных решений и поступков. «Экономическое» весьма успешно преодолевает этическое, ссылаясь на экономическую эффективность эксплуатации человека человеком, на экономическую выгоду обмана и т.д. «Эстетическое» благополучно преодолевает этическое, ссылаясь на свободу творчества художника... Можно, пожалуй, удивиться тому, что нравственность, несмотря на все эти атаки, несмотря на все эти «преодоления» все еще жива. С другой стороны, на наш взгляд, только благодаря тому, что этическое начало в человеке не поддалось разнообразным формам его преодоления, человек все еще достоин уважения. Ибо нравственность – это, с нашей точки зрения, самое бескорыстное, самое высокое, самое человеческое в человеке.

Здесь необходимо признать, что в некотором смысле нравственное и религиозное действительно имеют разные весовые категории. Дело в том, что каждый человек рано или поздно попадает в ситуацию, в которой он сталкивается с непреодолимыми силами универсума. Он попадает в ситуацию отчаяния. Это – такая ситуация, в которой ему никто не может помочь. В этой ситуации ему не могут помочь самые близкие ему люди. В этой ситуации ему не может помочь вся мощь цивилизованного человечества. В этой ситуации этическое, казалось бы, отступает и проявляет свое бессилие. В этой ситуации человек почти неизбежно обращается к всемогущему Богу, для которого «все возможно»: мертвого воскресить, вернуть принесенного в жертву Исаака и т.п. – Кто бросит в этого человека камень? Кто упрекнет его в слабости? Теизм целенаправленно распространяет ситуацию отчаяния на всю жизнь человеческую. Он дарует тем самым человеку Надежду и невольно принижает, устраняет этическое.

Может ли человек пройти сквозь ситуацию отчаяния, не обращаясь к всемогущему Богу, и не попирая этическое? Полагаю, что может. Для этого он должен принять отчаяние как свою судьбу. Он не должен прятаться от отчаяния. Он должен распрощаться с Надеждой. Он должен обрести мужество быть смертным.

Такую позицию отстаивает в частности трагический гуманизм, основы которого мы развиваем на протяжении многих лет [8]. Основоположением трагического гуманизма является **гуманистический императив**. Это требо-

вание, с одной стороны, обращено к каждому отдельному человеку. Оно повелевает данному, конкретному индивиду: «осуществляй себя в качестве человеческого человека!» Понятно, что это требование не является только внешним по отношению к данному человеку, оно не является только требованием других людей (общества) к нему. Это требование в первую очередь является требованием человека к самому себе. С другой стороны, осуществить себя человеческим образом, человек может только через человеческое отношение к другому человеку (к другим людям). Иначе говоря, это требование предполагает, что индивид, осуществляющий себя в качестве человеческого человека, обязательно будет помогать всякому другому человеку в его самоосуществлении в качестве человеческого человека. Тем самым этот индивид будет вносить свой вклад в осуществление человеческого общества. Гуманизм здесь понимается, таким образом, как стратегия, направленная на становление и развитие человеческого человека и человеческого общества, то есть на развитие общества, в котором роль главного социального регулятора будет играть нравственно-правовой разум.

Такое мировоззрение не дает человеку несбыточных обещаний. Оно не идет навстречу его детским желаниям и мечтам. Это мировоззрение открыто говорит человеку, что окончательное и позитивное решение всех его проблем невозможно. Оно открывает человеку хрупкость и бренность его бытия. Оно утверждает, что только человек является творцом и хранителем всех, в том числе высших, ценностей. Оно констатирует, что именно человек является мерой человечности. Оно отчетливо видит ограниченность возможностей человека и человечества, их локальность и временность. Оно трезво оценивает наполненную трагедиями историю человечества и полную серьезнейших проблем современность. Оно характеризует будущее человека и человечества как тревожное и негарантированное.

В то же время такое мировоззрение рассматривает хрупкость и бренность человеческого бытия не как основание для безбрежного пессимизма и уныния, а как стимул для более достойного и интенсивного проживания жизни, как базис для яркой и насыщенной творчеством жизни.

В отличие от религиозных и утопических мировоззрений трагический гуманизм не обещает возвышения человека от земли до Неба. Такое мировоззрение ясно видит, что всегда возможны «срывы» человека (и индивида и общества) в «горизонтальное» – низкое и низменное – его бытие. И, тем не менее, такое мировоззрение утверждает, что человек все-таки может быть «прямоходящим», что он может выстроить «духовную вертикаль». Оно утверждает, что человек может быть добрым, честным, милосердным... Человек может быть нравственным, несмотря на многообразные попытки «преодоления этического».

Литература

1. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
2. Бибихин В.В. Новый ренессанс. М., 1998.
3. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. М., 1991.
4. Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.

5. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
6. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999.
7. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
8. Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антропологические и аксиологические. Орел. 2012.

V.N. FINOGHENTOV Orel State Agrarian University
 ABOUT RELIGIOUS OVERCOMING ETHICAL (DISCUSSION WITH S. KIERKEGAARD, N.O. LOSSKY, S.N. BULGAKOV AND S.L. FRANK)

Discusses the most important characteristic religious worldview, namely: a claim of such a worldview on the opportunity to justify morally unacceptable actions. The discussion is carried out on the basis of critical analysis of relevant texts S. Kierkegaard, N.O. Lossky, S.N. Bulgakov and S.L. Frank.

Keywords: religious, ethical, overcoming (withdrawal), an adventurous worldview, tragic humanism, humanistic imperative.

УДК 1(091)

*А.Н. Фатенков**

Онтогносеология М.А. Лифшица в ракурсе реалистической стратегии отечественной философии

Ключевые слова: русская философия; реализм; монизм; онтогносеология; поэтика; М.А. Лифшиц.

Аннотация. Уточняется содержание реализма как доминантной черты русской философии. В соотнесении с реалистической стратегией реконструируется и осмысливается поэтическая онтогносеология М.А. Лифшица.

Реализм – атрибутивная черта русской философии. Отечественные мыслители – независимо от того, материалисты они или идеалисты – твердо убеждены, что мир, окружающий человека и погружающий его в себя, существует реально, т.е. и до нашего сознания, а не является лишь ментальным или интеллигибельным конструктом. Никаких сомнений, даже методологического толка, на сей счет не возникает. Симптоматичны здесь языковые особенности. Немец говорит, к примеру: «*Der Tisch ist braun*». Буквально: «Стол существует, и он коричневый». Сначала подтверждается существование вещи, ведь в ее реальности европейцу-картезианцу дозволено сомневаться, а уже затем она наделяется определенными качествами. Русский язык не требует дополнительных подтверждений существования, вещь сразу схватывается вместе со своими качествами: «Стол коричневый».

Реализм отечественной философии методологически проступает в ее *онтологическом монизме*. Он означает: 1) природа, общество, человек сосуществуют не в мозаической дробности, а в континууме – хорошо ли это или

* Фатенков Алексей Николаевич, доктор философских наук, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского (Россия, Нижний Новгород). E-mail: kfa@fsn.unn.ru.

плохо; 2) сфера ценностей и идеалов переплетена со сферой налично данного, они имманентны, а не трансцендентны друг другу – несмотря на возможность деформации высоких сущностей; 3) познавательный акт обосновывается актом бытийным, не наоборот: не «мыслью, следовательно, существую» – а *мыслью постольку, поскольку существую*.

Органическое сопряжение онтологии и аксиологии делает русскую философию *поэтической*, философией поэзиса, небесстрастно-личностного восприятия развивающегося субъекта-универсума. Она отлична и от философии сциентизированной, наукообразной, играющей в объективизм и ценностный нейтралитет, и от философии эстетствующей, которая произвольно, манерно стыкует «трансцендентные» ценности с посюсторонним сущим (апеллирует, например, к возвышенному, отрицая при этом иерархию мироздания). Глубинная взаимосвязь онтологии и гносеологии в нашей интеллектуальной традиции продуцирует становление *онтогносеологии* – философской теории познания, иерархически подчиненной философскому учению о бытии и вытекающей из него.

Очерченные парадигмальные черты отечественной философии любопытно соотнести – в плане верификации – с концепцией «обыкновенного марксизма» М.А. Лифшица, в которой влияние и другого – европейского, немецкого – культурного истока с очевидностью велико.

В европейской философии Нового времени гносеологическая проблематика зачастую превалирует над онтологической. В самом деле, если знание выставляется реальной силой, способной кардинально перестроить природную и социальную жизнь в интересах людей, то вопросы его получения, проверки, накопления и функционирования неизбежно становятся приоритетными. Понятие онтогносеологии легко насыщается тут заметно иным содержанием: познавательный акт признается единственно (преимущественно) бытийным актом, замыкая его на себе, онтология подменяется гносеологией, растворяется в ней.

«Онтогносеология» выступает структурообразующей идеей у М.А. Лифшица в его эскизах к системе диалектического материализма, амбивалентной для бытийно познавательных изысканий. Будучи вариацией нововременного, просвещенческого мировоззрения, марксизм устанавливает вместе с тем строгую ранжированность между двумя сторонами «основного вопроса философии» и при обсуждении первой его стороны однозначно отдает онтологический приоритет не сознанию (без которого познание невозможно), а материи, как бы та ни определялась. Нередко, правда, – и опять же вследствие своей природы, в ее логике и одновременно в пику ей, – марксистская онтогносеология наполняется по преимуществу онтологическим содержанием. Это делается, во-первых, для того, чтобы при явном и неявном гипостазировании сознания (шире – идеального) отличать все же материалистическую позицию, как онтогносеологическую, от идеалистической, от чистой онтологии сознания. Во-вторых, для защиты диалектико-материалистической философии от чрезмерной гносеологизации, от радикальных версий деятельности концепции познания и сциентизированной когнитивистики. В ре-

марке М.А. Лифшица по адресу Э.В. Ильенкова обнаруживаются следы обеих причин. Философский эталон коллеги представляется как «диалектическая онтогносеология, в которой мир вещей и мир духовный переходят друг в друга, отождествляясь и в то же время сохраняя свое гносеологическое различие. Как вещественная субстанция, реальность не лишена идеальных предикатов, которые из нее извлекает сознание, и сама в ходе развития переходит в субъект, так и субъективное начало человеческого духа принимает объективную форму, становится как бы независимой от самого субъекта» [2, с. 174].

Онтогносеологическое кредо самого М.А. Лифшица корректно передает публикатор его архивного наследия В.Г. Арсланов: «...говорим не мы, говорит “объективная реальность”, через нас и благодаря нам» [1, с. 402]. Объективистский пафос высказывания насторожит, конечно, гуманитария с экзистенциалистским строем ума, однако завершающее фразу «благодаря нам» оставляет надежду на сохранение субъектной выправки. Не вуалируя объективизм в суждениях классика советской философии, оставим за собой право на примечания. Пока на четыре. 1. Безуспешные попытки органично увязать субъектную антропологию и общефилософский объективизм (онтологический, гносеологический, аксиологический) зримо свидетельствуют об ограниченности марксистской теории, предопределяя идейную трагедию ее искренних приверженцев. 2. Ведущие марксистские теоретики, осознавая очерченную апорию (без логических скачков, думается, непреодолимую), надеялись-таки и надеются ее разрешить, противореча тем самым собственным рационалистическим декларациям (в той мере, в какой эти декларации выдаются и принимаются за чистую монету). 3. Марксизм неклассической стилистики, в лице Г. Лукача например, склоняется к тому, чтобы объективно общественное сближать с отчуждённым; марксизм классического стиля (и отечественной культурной закваски, избавленной от дуалистического раздвоя онтологии и аксиологии), усилиями М.А. Лифшица в частности, напротив, намеренно отграничивает объективно общественное от отчуждённого и овеществлённого, утверждая даже их разнонаправленность. 4. В текстах М.А. Лифшица при обсуждении взаимосвязи субъективной и объективной реальности акценты расставляются все-таки вариативно, не однозначно.

Иногда объективистский настрой «обыкновенного марксизма» – далёкого и от официоза, и от реформаторства – смягчён: *«По-русски говорят: “мне пришла в голову мысль”*. Этим хотят указать на стихийный характер ее появления, в отличие от систематического процесса мышления. Но с более существенной точки зрения всякая мысль *приходит* нам в голову. В этом выражении заложено истинное отношение между мыслью и человеческой головой. Последняя может только дать приют этой мысли, приютить эту мысль с более или менее пристойным гостеприимством» [3, с. 325]. Иногда объективистские интенции обострены: «...не человек отражает действительность, а действительность отражается в человеческом сознании» [2, с. 163]. Порой объективизм концептуально сопрягается с субъектным градиентом. Крайне любопытно тут раздумье нашего героя по поводу двух реализмов – «одного,

основанного на отражении действительности, и другого, вытекающего из внутренней жизни художника...» [2, с. 152]: легко прочитываемое желание снять указанную оппозицию неизбежно требует повышения статуса субъективной реальности.

Неидеалистическое онтологическое обоснование познавательных процессов сводится в пределе к положению о том, что душевное (психическое) существует не только в познающем человеке и человеческом обществе, но и вне этих субъектов, еще и в природном мире. При рационалистической трактовке (уменьшающей роль волевого, чувственного, инстинктивного) душевное и психическое возгоняется к сознательному, интеллигентному, или заменяется идеальным, которое может и приравняться к мыслительному, и ставиться над ним, как род над видом. Диалектико-материалистическая онтогносеология, таким образом, не должна ограничивать сферу идеального областью человеческой деятельности, истории, культуры. В противном случае социальные телодвижения и поступки людей дуалистически выносятся за рамки естественной среды обитания и антагонистически противопоставляются ей. Позиция М.А. Лифшица здесь логически безупречна. В полемике с Э.В. Ильенковым, «Диалектическая логика» которого отрицает наличие идеального в природе как таковой и в биологической природе человека, прописывается: «И откуда бы человеческий труд мог извлечь нечто идеальное, если бы он не был полезной общественному человеку стилизацией процессов природы? <...> Словом, идеальное есть во всем, оно есть и в материальном бытии и в сознании, оно есть и в обществе и в природе, или же его нет нигде» [2, с. 204–205]. Идеальное в природе, да и не только в ней, обнаруживается в виде (постулируемой? мыслимой? чаемой?) совершенной, нормированной структуры, вокруг которой постоянно барражирует натуральное сущее, в конце концов – в тождестве всякого сущего с самим собой. В определенном смысле, согласно М.А. Лифшицу, идеальное шире, чем сознание. Отсюда, формально-логически мы вправе ожидать, что любое сознание идеально. Но нет. По М.А. Лифшицу, идеально только «сознательное сознание», т.е. тождественное самому себе. Иначе говоря, в некотором смысле уже сознание, индивидуальное и коллективное, оказывается шире идеального. Тезис о наличии идеального в природе не дает еще, конечно, ответа на кардинальный вопрос: мыслит ли она себя? Отечественный онтогносеолог, впрочем, не сомневается: да, «в целом мыслит себя», хотя и «не в каждом своем звене...» [2, с. 126]. Однако и не осознающая себя среда обитания не пугает и не отталкивает философа: в ней, конечно, много жестокого и уродливого, но *безразличия нет*.

Конкуренция гносеологии и онтогносеологии, обсуждаемая нами в привязке к марксистской традиции, берёт начало много раньше, в античной классике, в споре *Аристотеля* с *Платоном*. Обостренно – в узловой точке бытийствующего познания. Для Стагирита *истина* есть всего лишь определенное – адекватное – отображение действительности в человеческом сознании. Для его учителя истина есть прежде всего сама – идеальная – действительность (эйдос истины и весь иерархический ансамбль эйдосов) и только

потом – ее отображение в познающей душе. Субстанциональное понимание подлинности, свойственное платонизму, в аристотелизме замещается пониманием реляционным (в его корреспондентской версии).

Для М.А. Лифшица истина «не формальный концепт человеческой головы, а реальное содержание самой действительности» [2, с. 99]; «не сознание... а интеллигибельная реальность», образующаяся там и тогда, где и когда объект «достигает *отражаемости*, становится субъектом» [3, с. 117, 122]. Тождество субъекта и объекта здесь именно онтогносеологическое. В сугубо гносеологической плоскости его никак не достичь. Даже если мысль познаёт самое себя или свой собственный конструкт – а не нечто внешнее, материальное и идеальное, с коим она никогда не сравнивается, – ей, чьей-то, не присуще именоваться подлинным, настоящим субъектом. В сугубо онтологическом ракурсе тождество субъекта и объекта тоже проблематично: даже для эссенциалиста, последовательного приверженца классицизма. Охраняя онтологическое тождество субъекта и объекта, он, будучи не чужд диалектике, чуть отступив, уточнит: конечно, всякое тождество, включая уравнивание себя с самим собой, есть вместе с тем и не тождество, но и не его отрицание, а некое мезотипичное третье, отличное от банально усредненного и готовое к новому витку диалектических пертурбаций. Такова, во всяком случае, установка М.А. Лифшица. Истина, стало быть, есть не отношение, не система отношений, но и не система, полностью их лишенная. Взвешенная, надежная позиция.

Познание не только состоятельно, но и процессуально. Такова и его бытийная основа. Характер процессуальности может быть разный. В противовес безоглядному прогрессизму М.А. Лифшиц обнаруживает интерес к циклической модели развития. В его концепции возвращение – атрибутивный элемент прогрессивного движения. Прогресс (термин, конечно, используется: последовательному марксисту без него не обойтись) непременно предполагает «и возвращение, и сохранение себя самого, возвращение лучшего»; всякий круговорот есть обращенный прогресс, «всякий прогресс есть *развернутый цикл*» [3, с. 200, 199]. Возможность прорыва в будущее связывается с возрождением, «спасением» прошлого. При этом философ избегает прельщения вечностью: в ней, как простом нейтральном тождестве противоположных движений, нет ничего хорошего; ценна лишь вечность, представленная симфонией противоположностей.

Парадигма возвращения, спроецированная на область познания, дает любопытные картины. М.А. Лифшиц, например, выделяет три позиции сознания: травма – выход из себя – возвращение к себе. Только последний шаг, имманентистской направленности, обеспечивает достижение истины. Момент возвращения оказывается необходимым шагом к искомому мезотипу. Всякое развитие связано с утратами, истинное развитие измеряется способностью человека преодолевать отрицательные последствия собственных завоеваний. Этим и достигается подлинная мера, отличная от тривиального усреднения.

М.А. Лифшиц эстетизирует, вернее, поэтизирует философию, рассматривая человеческое бытие как служение красоте природы. Одна из причин эстетизации философии – феномена, наблюдаемого на протяжении всего XX века и в наши дни, – коренится в понимании недостаточности сугубо когнитивного материала для надежной истинностной оценки суждения. Взросло и окрепло убеждение, что значимость истины должна быть поддержана и удостоверена сопредельными ценностями. Среди них привычно фигурируют этические и эстетические. Однако мировые войны и другие социально-политические катаклизмы заставили открыто усомниться в реальности и действенности добра. Возможно, впервые в истории сложились обстоятельства, когда апелляция к этическому аргументу не укрепляет, а профанирует и дискредитирует истину. Остается уповать на эстетический аргумент, который в обособлении от этического становится, разумеется, обоюдоострым. Чертовски красивого в жизни немало. Как и изощренно-пустых фраз, выстроенных ради одной только формы, ради красного словца. Эстетическое не тешит себя иллюзиями относительно собственного происхождения, своих внеморальных достоинств, и не идеализирует генеалогию добра и зла. «Любовь скорпионов предвосхищает Ромео и Джульетту» [2, с. 230]. И «как в обаянии Сатаны более ярко, хотя и в превратной форме, выражается положительное содержание жизни, чем в пресной божественной справедливости, так и в аппетите хищника более определенно выступает “всеобщее”, чем в идиллическом благополучии стада антилоп» [2, с. 239]. Так по М.А. Лифшицу, который дорожит *объективной поэтической справедливостью*. И я во многом соглашаюсь с ним – размышляя, правда, в формате экзистенциальной философии. Она, ответственно принимая эстетизацию бытия, поправляет, очеловечивает статутарный, эссенциальный классицизм и решительно преодолевает чары объективизма.

Литература

1. Арсланов В.Г. Постмодернизм и русский «третий путь»: tertium datur российской культуры XX века. – М.: Культурная революция, 2007. – 656 с.
2. Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 368 с.
3. Лифшиц Мих. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира. Истинная середина. – М.: Искусство XXI век, 2004. – 512 с.

FATENKOV ALEKSEY NIKOLAYEVICH Doctor of Philosophy, State University of Nizhny Novgorod named after N.I. Lobachevsky (Russia, Nizhny Novgorod).

M.A. Lifshitz's ontognosiology in the frame of realistic strategy of native philosophy

Key words: Russian philosophy; realism; monism; ontognosiology; poetics; M.A. Lifshitz.

Annotation. Content of realism as dominant feature of Russian philosophy is being specified. Poetical ontognosiology of M.A. Lifshitz is being reconstructed and interpreted in correlation with realistic strategy.